مباحث مشرقیہ

مصنف: امام فخر الدین محمد بن عمر الرازی المتوفی سنہ ۶۰۶ھ

سلسلۂ نصابات علمیۂ جامعۂ عثمانیہ

نشان (۳۸۳)

مباحثِ مشرقیہ

(جلد اول) حصۂ اول

مصنفۂ

امام فخر الدین محمد بن عمر رازی المتوفی سنہ ۶۰۶ھ

مترجمۂ

مولوی حکیم سیّد عبد الباقی صاحب شطاری القادری

افضل العلماء مولوی کامل

سنہ ۱۳۶۸ھ م سنہ ۱۳۵۸ف م سنہ ۱۹۴۹ع

مطبوعۂ

بمطبع دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکارِ عالی حیدرآباد

مباحث مشرقیہ

جلد اول (حصۂ اول)

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

المباحث المشرقیہ

پاک ہے وہ خدا جو اپنی ذات قیومی اور وجود میں یکتا ہے۔ اور اپنے ٢
لازوال وجوب اور جود میں یگانہ ہے۔ جو اپنے بے انتہا خیرہ کن انوار کے سبب
عقل کی آنکھ سے پوشیدہ اور اپنے افعال و آثار کی شہادت سے صاحبان بصیرت
پر ظاہر ہے۔ جو تمام ممکنات پر اپنے قہر و استعلاء سے غالب ہے۔ وہ برتر ہے
اس زمانے پر جس کی انتہا کو انتہا تک پہنچنے کے لیے کوئی انتہا نہیں ہے۔ وہ
مکان اور جگہ سے پاک ہے وہ غیر منقطع اور غیر منقضی ہونے کی صفتوں سے
موصوف ہے وہ منزہ ہے اس سے کہ ہر وہ چیز جو اس کی قضا و قدر کے
سلسلے سے نکلی ہے اس کی بادشاہت میں داخل ہو بلکہ وہ چیز خود گواہ ہے
کہ خدا بزرگ ہے اپنی یکتائی میں اور اس کی صمدیت بزرگ و برتر ہے ایسی
برتری جو اس کی بزرگی اور جلال اور اس کی حقیقت کبریائی اور کمال اور اس کی رفعت شان
اور اس کی روشن دلیل اور قدیم احسان کے شایان شان ہے۔ اس اعتراف کے ساتھ
کہ تعریف کرنے والوں کی انتہائی تعریف اس کی عزت۔ عالی مرتبتی کے ایک شمے
کے لائق نہیں اور تعریف کرنے والوں کی اعلیٰ سے اعلیٰ تعریف ہیچ ہے

اس کی شوکت صفات کے آگے جس کا ظہور ممکنات میں ہو رہا ہے۔ بس وہ خدا چھوٹے طالبین کے تصورات اور مشبہین و معطلین کے توہمات سے پاک اور برتر ہے۔ تعریف ہے اس کے لیے مگر وہ تعریف جو ایسی ہی قاصر ہے جیسے
۳ ساتوں آسمان اور زمین اس کے اٹھانے سے قاصر ہیں۔ اس کے انوار کی وادیوں میں انسان اور فرشتے حیران ہیں۔ اس کے تجلیوں (انوار) کی ایک چمک سے (مخلوق) روحانی و جسمانی دونوں جل جاتے ہیں۔ سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون۔ وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین۔ پاک ہے تیرا عزت والا پروردگار ان باتوں سے جو وہ بیان کرتے ہیں اور پیغمبروں پر سلام ہے اور تمام تعریف اللہ ہی کے لیے ہے جو سارے عالم کا رب ہے۔

پھر رحمت ہے اس ذات پر جن کو پاکیزہ نفس اور ریاست نوع انسانی کی خصوصیت عطا ہوئی یعنی محمد مصطفےٰ (صلی اللہ علیہ وسلم پر) اور آپ کے آل و اصحاب پر اور وہ رحمت ایسی رحمت ہو کہ جس کی درازی کبھی نہ ختم ہو اور نہ اس کے عدد کی استعداد کبھی کم ہو۔

اور بعد حمد و نعت کے (معلوم ہو کہ) ہم نے متقدمین کی کتابوں کی طرف جو توجہ اور محنت کی اور ان کتابوں سے جو کچھ حاصل کیا اس کے ہر باب کا خلاصہ اختیار کرتے ہیں مگر ہم اطناب و طول کلامی اور نیز ایسی ایجاز بیانی سے بھی پرہیز کریں گے جو چیستاں ہو جائے اور اس صاف گوئی کو ترجیح دیں گے جو وضاحت مطالب کے لیے مفید ہو اور مطالب علٰحدہ علٰحدہ فصل وار بیان کریں گے پھر ان کے بعد یا تو ان کی تائید و توثیق کریں گے یا تردید کریں گے پھر اس کے بعد مشکل شکوک و دشوار اعتراضات بیان کرینگے اور حتی المقدور ان کا تشفی بخش حل اور پورا جواب پیش کریں گے اس اثناء میں بعض وقت کسی مشہور بات کی مخالفت اور کلام جمہور کی تردید بھی پیش آئے گی۔ لیکن اے طالب! تم خوب جانتے ہو کہ کوئی عقلمند کسی اچھی معلوم ہونے والی بات کو تا بہ امکان ترک نہیں کرتا اور نہ کبھی کسی مشہور بات سے اس وقت تک روگردانی کرتا ہے جب تک کہ اس کے پاس اس کی تائید میں کوئی اجمالی یا تفصیلی دلیل موجود ہے اور جو لوگ یہ یقین رکھتے ہیں کہ ہر قلیل و کثیر میں پہلے لوگوں کی

موافقت واجب ہے اور ان کی ذرا سی مخالفت کو بھی حرام سمجھتے ہیں وہ خود بھی
خوب جانتے ہیں کہ خود یہ متقدمین بھی بعض مقامات پر اپنے متقدمین کے مخالف اور ۴
ان کے کلام پر معترض اور ان کے مقالات سے غیر متفق تھے اور وہ بے تامل
اس کی صراحت بھی کرتے ہیں پس اگر یہ بات ناقابل قبول ہے تو اس متقدم پر
اپنے متقدم کی مخالفت اور اپنے استاد کے کلام پر اعتراض کا الزام عاید ہوگا
اگرچہ یہ عمدہ طریق اور بہترین مسلک ہے مگر اس کا یعنی دشوار گزار گہرائیوں میں
جانے اور باریکیوں کے سمندر میں غوطہ لگانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے فروع و
نہایات اور اس کے اواخر و غایات میں تصادم ہوگیا اور اس مقصد قویم اور
صراط مستقیم کے بعض مقبولات ترک ہوگئے اور بعض مشہورات سے روگردانی
کرنی پڑی حالانکہ ہم تو اس مقلد کے زعم کے بموجب ان کے نقش قدم پر چلنے
اور ان کے انوار سے ہدایت حاصل کرنے پر مامور ہیں۔ لہذا یہ فتویٰ ان کے
خلاف بھی صادر ہوگا کہ انھوں نے اسلاف کی پیروی جو ان پر بھی واجب
تھی ترک کردی اور دلائل و براہین سے کام لیا۔

جس طرح تم نے ان لوگوں کے اقوال کا تناقض جان لیا اسی طرح ان
لوگوں کی خرابی بھی معلوم کرلو جن کا نصب العین محض بڑے بڑے علماء اور
حکماء کی ہر اچھی و بری بات پر اعتراض کرنا ہے کیونکہ وہ اپنے آپ کو ان بڑے
آدمیوں کا مدمقابل خیال کرتے ہیں مگر حقیقۃً وہ انھیں کے پیرو اور انھیں سے
وابستہ ہیں اور یہ ان کا خیال خام ہے۔ البتہ اس سے صرف ان کی انتہائی
کم فہمی اور کند ذہنی اور جہل و نسیان کا مجموعۂ مرکب ہونا ظاہر ہوتا ہے۔

جب ہم نے دیکھا کہ دونوں فریق سیدھے راستے پر نہیں اور جانبین
نادرست ہیں تو ہم نے دونوں میں سے امر متوسط اور دو باتوں میں سے
بہتر قول کو اختیار کیا یعنے ہم تک ان کے جو کلمات پہنچے ہیں اور ان کے
مقالات سے ہم نے جو کچھ حاصل کیا ہے اولاً ان کے تقریر کی کوشش کریں
پھر اگر ہم اس کی تلخیص و تحریر اور وجہ تقریر کے اظہار سے عاجز ہو جائیں تو
وجہ اشکال کی طرف اشارہ کردیں اور یہ بھی بتادیں کہ کونسی بات مرض لاعلاج

کی طرح ہے پھر ہماری کوشش یا تو یہ ہوگی کہ اسلاف نے اپنی متفرق کتابوں میں جن باتوں کو مجملاً بیان کیا ہے ان کی تاویل کریں یا جن کو انھوں نے تفصیل سے بیان کیا ہے اس کی تلخیص کردیں اور اس کے ساتھ اصول کو ۵
بھی شامل کردیں۔ خدا ہم کو اس کی تحریر و تحصیل اور تقریر و تفصیل کی وہ توفیق بخشے جو متقدمین میں کسی کو نہیں ملی اور نہ اسلاف میں کوئی اس تک پہنچا لہذا ہماری یہ کتاب ایسی ہوگی جس میں وہ تمام مضامین موجود ہوں جو اس قسم کی دوسری کتابوں میں پائے جاتے ہیں علاوہ ازیں اصول کلیہ۔ قواعد حقیقیہ علمی نکات اسرار حکمی اور پیش آنے والے کڑے کڑے سوالات نیز صاف اور کھلے کھلے جوابات کا اس میں مزید اضافہ ہوگا۔

وہی شخص اس کی بخوبی تصدیق کرسکتا ہے جس کی نظر حکماء کے کلام اور علماء کے تصنیفات پر اتنی وسیع ہے کہ وہ قدیم و جدید اور موروثی و مکتسب کی تمیز کرسکتا ہے۔

چونکہ ہماری یہ کتاب اشرف علوم حکمیہ اور اعلیٰ ترین مباحث حقیقیہ پر مشتمل ہے۔ اس لیے ہمارا ارادہ ہوا کہ اس سے اس ذات کے کتب خانے کی خدمت کریں جو بلحاظ حسب و نسب اور بلحاظ خاندانی اور اکتسابی خوبیوں کے دنیا کی افضل ترین ہستی ہے یعنے صدر نشین بزرگ و برتر۔ صاحب نعمت۔ استاذ قوام الدولہ والدین صدر الاسلام والمسلمین ملک الوزراء مشرق و مغرب (مولنٰنا ابو المعالی اسمٰعیل بن عزیز المستوفی) جن کو اللہ تعالیٰ نے افضل ترین قوی بشری اور اکمل ترین قوی نفسانی سے مختص فرمایا ہے۔ ان کی قوت نظری کا کمال یہ ہے کہ وہ حقیقتاً عقل و نقل دونوں میں استاد اور مشکلات کے جنگلوں میں ایک ماہر اور سچے رہنما ہیں۔ وہ بلند پروازی افکار کی انتہا کو پہنچنے والے اور اسرار کے سمندروں کی گہرائیوں کے پانے والے ہیں۔ ان کی قوت عملی کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے اخلاق فاضلہ کے اوساط و اعتدال کو حاصل کرلیا ہے اور ان کے باطل اطراف مفرطہ سے وہ بلند و بالا ہیں۔ اور چونکہ ان کا شریف نفس دونوں قوتوں کا جامع اور جانبین کی جہات سعادت پر حاوی ہے اس لیے وہ اپنی قوت نفسانی کی بدولت ریاست نفوس

کی اور بلحاظ کمالات جسمانی سیاست ابدان کی استعداد و صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لیے عنایت ازلی اور رحمت سرمدی نے خاص اور عام مسلمانوں کے ہر حل وعقد میں حکومت کی باگ ان کے سپرد کی ہے۔ لہٰذا ہماری دعا ہے کہ خدا ان کی درازی عمر سے مسلمانوں کو فائدہ پہنچائے اور اس کی بخشش کا فیض دائمی ہو۔ اور وہ اپنے فضل وکرم سے ہم کو بھی اس بڑے مطلب اور اس شریف مقصد کے پورا کرنے کی توفیق بخشے جس کا ہم نے ارادہ کیا ہے۔ کیونکہ نیک کام اسی کی رحمت سے پورے اور برکات اسی کی نعمت سے عام ہوتے ہیں۔

ہم نے اس مجموعے کو تین کتابوں پر مرتب کیا ہے جس کی ترتیب کی طرف اولاً بطور کلی اشارہ کرنے کے بعد ابواب وفصول کی فہرست لکھیں گے پھر مقصود میں غور وخوض کریں گے واضح ہو کہ یہ ثابت شدہ ہے کہ جو چیز جتنی زیادہ عام ہوگی ہمارا علم بھی اس کی نسبت اتنا ہی اکمل واتم ہوگا۔ اور چونکہ وجود سب سے زیادہ عام اور سب کو شامل ہے اس لیے لازماً اپنی پہلی کتاب کی ابتدا ہم نے وجود اور اس کی خاصیتوں اور احکام کی بحث سے کی ہے پھر اس کے بعد اس کے مقابل یعنی عدم کا بیان ہے پھر اس کا ذکر کیا ہے جو بلحاظ اپنے شمول وعموم وجود سے قریب تر ہے یعنی ماہیت۔ وحدت وکثرت کا بیان ہے۔ پھر ان امور عام کے متعلقہ مباحث سے فارغ ہونے کے بعد ہم نے موجود کے انقسام اولی کی طرف توجہ کی یعنی واجب وممکن اور ان کی حقیقتوں اور ان کے احکام کی نسبت مکمل بحث کی ہے۔ پھر ان مباحث کی طرف رجوع کیا ہے جو قدم وحدوث سے متعلق ہیں کیونکہ بعض اعتبارات سے کبھی وجود کا پہلا انقسام ان کی طرف بھی ہوتا ہے بس پہلی کتاب میں یہی سب باتیں ہیں۔

اور دوسری کتاب میں ممکنات کے اقسام کا بیان ہے۔ چونکہ ممکن کی پہلی تقسیم جوہر وعرض کی طرف ہوتی ہے اس لیے ان کا ذکر ضروری تھا۔ پھر ان خاصیتوں کا ذکر ہے جو ان دونوں میں مشترک ہیں۔ پھر جوہر کی بحیثیت جوہر ہونے کے اور عرض کی بحیثیت عرض ہونے کے جو خاصیتیں ہیں ان کا بیان ہے۔ لہٰذا یہ دوسری کتاب ایک مقدمہ اور دو جملوں پر مشتمل ہے۔ مقدمے

میں جوہر کی بحیثیت جوہر اور عرض کی بحیثیت عرض ہونے کے جو خاصیتیں ہیں ان کا بیان ہے۔ پھر ایک جملے میں صرف اعراض کے احکام بیان کیے ہیں جس کا سبب آگے بتائیں گے اسی جملے میں ان نو مقولات کا بھی بیان ہے
جو اعراض ہیں۔ اور اس جملے کو پانچ فنون پر مرتب کیا ہے۔ ۷

پہلا فن مقولہ کم اور اس کے احکام و اقسام کے بیان میں۔ اور اسی فن میں متناہی۔ غیر متناہی اور ان مباحث کا جو نہایت سے متعلق ہیں۔ نیز خط سطح اور جسم کے احکام کا اور اسی میں مکان کی حقیقت اور اس کے متعلق لوگوں کے مذاہب کا بھی بیان ہے۔ پھر جہت کی حقیقت اور مرکز و محیط کے سبب اس میں جو تحدد ہوتا ہے اس کا بیان ہے۔ ان امور کو اس فن میں اس لیے ذکر کیا ہے کہ یہ سب مقدار اور اس کے احوالِ اقسام کی بحث ہے۔

دوسرے فن میں کیف کے احکام بیان کیے ہیں۔ اور یہ فن ایک مقدمہ اور چار اقسام سے مرتب ہے پہلی قسم میں محسوس ہونے والی کیفیتوں کا بیان ہے اور اس کی ابتدا کیفیات ملموسہ جیسے حرارت۔ برودت۔ رطوبت یبوست لطافت کثافت۔ ثقل۔ خفت۔ لزوجت اور ہشاشت وغیرہ سے ہوئی ہے۔ اور ان کے حدود۔ رسوم اور خاصیتوں کی تحقیق کے ساتھ ان کے بارے میں جو باطل اقوال ہیں ان کو بھی رفع کیا گیا ہے۔ پھر رنگ اور شعاع کی دکھائی دینے والی کیفیتوں کا بیان ہے اور اس کے بعد سنائی دینے والی۔ سونگھی جانے والی چکھی جانے والی کیفیتوں کا ذکر ہے۔ دوسری قسم میں ان کیفیتوں کا بیان ہے۔ جو قوت ولاقوت کے نام سے موسوم ہیں۔ تیسری قسم میں نفسانی کیفیات جیسے علم و خلق کے حالات بیان کیے ہیں اور علم۔ عالم۔ معلوم کی پوری بحث کی ہے اور اس کے اصول و فروع کی نسبت جیسی تفصیل کی ہے اس کی نظیر متقدمین کی کتابوں میں بھی نہ ملے گی۔ چوتھی قسم میں ان کیفیتوں کا بیان ہے جو کمیات سے مخصوص ہیں جیسے استدارہ۔ تثلیث تربیع۔ زاویہ شکل وغیرہ اور اسی پر دوسرے فن کا خاتمہ ہے۔

تیسرے فن میں مقولات نسبی یعنی مابقی سات مقولوں کا ذکر کیا ہے اور

۸ اس کی ابتدا اضافت کی حقیقت اور اس کے خواص واحکام سے کی گئی ہے۔
اور یہ کہ آیا اضافت کا وجود خارج میں ہے یا نہیں پھر اس کے اقسام جیسے کلی
جزئی۔ عام۔ متشارع متصق کا بیان ہے۔ ان میں سے ہر ایک بات حکماء کی
کتابوں میں تمھیں کہیں اور ملے گی۔ مگر چونکہ یہ امور اضافی ہیں اور اضافت ہی
کے بیان ہیں ان کا ذکر بہتر تھا اس لیے ہم نے ان کو اضافت ہی کے بیان
میں جمع کر دیا پھر اس کے بعد وضع۔ این۔ متی۔ جدۃ ان یفعل۔ ان ینفعل کی
حقیقت اور ان کے خواص واحکام کو بھی بیان کیا ہے۔ اور اسی پر تیسرا فن
تمام ہوتا ہے۔

مگر جب ہم نے دیکھا کہ مقولہ ان یفعل سے مراد علت کا کسی چیز میں
اثر کرنا ہے اور مقولہ ان ینفعل در اصل حرکت ہی ہے تو لامحالہ چوتھے فن میں
علت ومعلول کے احکام اور پانچویں فن میں اقسام حرکت کو بیان کیا۔ چوتھے
فن کو ایک مقدمہ چار اقسام اور ایک خاتمے پر مرتب کیا ہے۔ مقدمہ علت
کی تعریف کے بیان میں ہے۔ اور چاروں اقسام میں چاروں علتوں یعنی
علت مادی علت صوری علت فاعلی اور علت غائی کے حالات کی تشریح ہے اور
خاتمے میں ان امور کا بیان ہے جو ان چاروں میں باہم مشترک ہیں۔ پانچویں
فن میں حرکت اور زمانے کے احکام کا بیان ہے۔ بس پہلے جملے میں یہی ہے
مگر دوسرا جملہ احکام جواہر کے بیان پر مشتمل ہے اور اس جملے میں تین فن ہیں۔
پہلے فن میں احوال اجسام کی بحث ہے اور اس میں چار باب ہیں۔ پہلا باب
جسم مطلق کے احکام میں ہے۔ دوسرے باب میں اجسام بسیطہ کے احکام ہیں
تیسرا باب افعال وانفعالات کے بیان میں اور چوتھا باب کائنات غیر ذی روح
کے بیان میں ہے۔

دوسرا فن علم النفس میں ہے اور اس میں آٹھ باب ہیں جن کی تفصیل آگے
آتی ہے۔ تیسرا فن عقل کے بیان میں اور وہ ایک فصل ہے اور اسی پر دوسری کتاب
تمام ہو جاتی ہے۔

تیسری کتاب خالص الہیات کے بیان میں ہے جس میں چار باب ہیں

پہلا باب واجب الوجود کے ثبوت اور اس کے جہات کثرت اور جواہر و اعراض کی
مشاکلت سے منزہ ہونے کے بیان میں ہے۔ دوسرا باب اس کے صفات کے ۹
بیان میں ہے جس میں اس کے علم بالکلیات اور جزئیات اور اس کے ارادہ
و قدرت اور اس کا کامل و خیر محض و حق محض اور جواد ہونے کی تشریح ہے۔ اور
اس میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ عقول بشری اس کے اور اس کے اقسام اسماء کی
تعداد کے احاطے سے قاصر ہیں۔ تیسرا باب واجب کے افعال میں ہے جس
میں واجب تعالیٰ سے صدور افعال کی کیفیت کو بیان کیا ہے اور عقول عشرہ
اور ان کی ترتیب اور ان سے اسطقسات کا تکوّن پوری طرح بیان کیا گیا ہے
پھر یہ بیان ہے کہ ممکنات میں سے کوئی چیز بھی بغیر اس کے قضا و قدر کے نہیں پائی جا سکتی پھر
قضاء الہی میں شر کس طرح داخل ہوتا ہے اس کی کیفیت بیان کی گئی ہے۔

چوتھے باب میں وجود وہبی کی ضرورت اور اس کے خصوصیات کی طرف
اشارہ کیا گیا ہے اور اسی پر کتاب ختم ہو جاتی ہے۔ عموماً اس کے بعد علم اخلاق
اور علم سیاست کو بیان کیا جاتا ہے۔ مگر ہم اس کو علحدہ لکھیں گے بشرطیکہ تقدیر تدبیر
کی مساعدت کرے

جب ہماری کتاب کی ترتیب پر غور کرو گے تو معلوم ہوگا کہ وہ اعم سے
شروع ہو کر اخص کی طرف پھر اس سے اخص پھر اس سے اخص کی طرف اترتی
ہے اب ہم کیفیت ترتیب کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد ابواب و فصول
کی فہرست بیان کرتے ہیں اور خدا ہی سے توفیق حاصل ہوتی ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پہلی کتاب

اُمور عامہ اور ان کی انواع کے قایم مقام یعنی وجود ماہیت وحدت ۱۰
کثرت وجوب امکان قدم اور حدوث

اس کے پانچ باب ہیں

پہلا باب

وجود جس کی دس فصل ہیں

پہلی فصل

وجود تعریف سے مستغنی ہے

واضح ہو کہ تعریف دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک وہ تعریف ہے کہ جس سے تصور حاصل کے ذریعے تصور مجہول کا سمجھانا مقصود ہو۔ دوسری وہ تعریف ہے جس کی غرض یہ ہو کہ کسی آگاہ کن علامت کے ذریعے کسی چیز کی تنبیہ کر دی جائے

پہلی فصل

خواہ حقیقۃً وہ معرف سے بھی زیادہ خفی کیوں نہ ہو۔ وجود کی تعریف اس دوسرے طریقے پر جائز اور پہلے طریقے پر ناجائز ہے۔ بعض صاحبین کو اس سے اختلاف ہے کیونکہ وہ وجود کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ وجود وہ ہے جس کا معلوم کیا جانا اور اس کی نسبت خبر دیا جانا صحیح ہو۔ بعض وقت یوں بھی کہتے ہیں کہ وجود وہ ہے جو فاعل یا منفعل ہو اور یہ تعریفیں غلط ہیں۔ پہلی تعریف اس لیے نادرست ہے کہ اس لفظ ما۔ الذی یا امر و شئی کا استعمال ضروری ہے۔ یہ سب الفاظ وجود کے مترادف ہیں اور یقیناً ان چاروں الفاظ کے مفہومات میں ایک ایسا فرق ہے جو بحث کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں اور دوسری تعریف اس لیے نادرست ہے کہ صحت۔ وجود سے زیادہ مخفی ہے کیونکہ اس سے مراد وجود یا عدم۔ یا وجود و عدم دونوں کا لا امتناع ہے اور وجود کا علم اس کے لا امتناع کے علم پر مقدم ہے اور اسی طرح خبر وہ قول ہے جو صاف اور کھلے طور پر ایک معلوم کی دوسرے معلوم کے ساتھ نسبت کو چاہتا ہے۔ خواہ وہ بطور نفی ہو یا بطور اثبات اور یہ سب ایسے امور ہیں جو بغیر وجود کے معلوم ہی نہیں ہو سکتے۔

اسی طرح دوسری رسم (معرفت بالخاصہ) میں بھی کلام ہے کیونکہ وجود کو تو سب جانتے ہیں مگر اس سے بے خبر ہیں کہ وجود کا فاعل یا منفعل ہونا واجب ہے اس لیے کہ فاعل وہ موجود ہے جس کا اثر دوسرے پر ہو اور ظاہر ہے کہ اس کی معرفت وجود کی معرفت پر موقوف ہے لہذا دونوں رسم باطل ہوئے۔ واضح ہو کہ ہر تصور کا مکتسب ہونا ضروری نہیں ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔
۱۱ موضوعات متناہی ہوں تو دور اور غیر متناہی ہوں تو تسلسل مطلق ہے۔

جب تم نے یہ جان لیا تو اس جگہ تین امور بیان کر دینا بھی ہمارا فرض ہے۔ اول یہ کہ وجود۔ اولی التصور ہے۔ دوم یہ کہ اس کی تعریف ممتنع ہے۔ سوم یہ کہ وجود تمام اولیات میں بھی سب سے اول ہے۔ یہ مباحث ایک دوسرے سے قریب ہونے کے باوجود بھی باہم متغائر ہیں۔

امر اول (یعنی وجود کے اولی التصور ہونے) کا بیان دو طریقے پر ہے۔

پہلی فصل

ایک یہ کہ علم اولی و بدیہی ہے کہ کوئی بات نفی و اثبات سے خالی نہیں ہوتی۔ اور چونکہ تصدیق تصور کے بعد ہوتی ہے اس لیے اس علم میں بھی وجود و عدم کا تصور مقدم ہوگا۔ اور جو کسی اوّلی سے مقدم ہو وہ بدرجۂ اولیٰ اوّلی ہوگی لہٰذا وجود کا تصور بھی اَوّلی ہوگا۔ دوسرے یہ کہ انسان کو خود اپنے وجود کا علم بغیر غور و فکر کے حاصل ہوتا ہے اور مطلق وجود اس کے وجود کا جزو ہے اور جزو کا علم کل کے علم سے پہلے ہوتا ہے لہٰذا مطلق وجود کا علم خود اس کے اپنے وجود کے علم پر بھی سابق ہوگا اور جو غیر مکتسب پر سابق ہو وہ بدرجۂ اولی غیر مکتسب ہوگا اگر یہ سوال ہو کہ انسان کو اپنے وجود کا علم اکتسابی ہونا کیوں ناجائز ہے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس کا باطل ہونا تو آگے علم النفس میں آئے گا اور اگر بالفرض ہم اس کو تسلیم بھی کرلیں تو اس سے مقصود میں تو کوئی خرابی نہیں ہوتی کیونکہ جب تک ہم کو دلیل کے وجود کا علم نہ ہو ہم اس سے کسی مدلول پر استدلال ہی نہیں کرسکتے اور نہ یہ ممکن ہے کہ ہر دلیل کے وجود کا علم کسی دوسری دلیل سے حاصل کیا گیا ہو۔ کیونکہ دور و تسلسل تو محال ہے لہٰذا کسی ایسی دلیل پر انتہا ضروری ہے جس کے وجود کا علم کسی اور دلیل کا محتاج نہ ہو۔ بس اس دلیل کے وجود کا علم اوّلی ہوگا مگر تصور وجود اس علم اوّلی پر بھی سابق ہوگا اور جو اوّلی سے بھی اوّلی ہو اس کا اوّلی ہونا تو صاف ظاہر ہے اس طرح وجود اوّلی التصور ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔

دوسرے امر کا بیان کہ وجود کی تعریف ناممکن ہے کیونکہ وجود کی تعریف یا تو خود اس کی ذات سے ہوگی یا ایسی چیز سے ہوگی جو اس کی ذات میں داخل ہے یا اس چیز سے ہوگی جو اس سے خارج ہے (اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں)۔ پہلی (یعنی وجود کی تعریف بنفسہ) اس لیے باطل ہے کہ اس کا معلوم ہونے سے

12 پہلے معلوم ہونا محال ہے۔

دوسرے (یعنی وجود کی تعریف اس کے ذاتیات سے) اس لیے باطل ہے کہ وجود کے اجزاء وجودی ہونگے یا نہ ہونگے وہ اگر وجودی ہوں تو وجود واحد کے لیے متعدد وجودات ہو جائیں گے اور اس صورت میں یہ بھی لازم آئے گا کہ ایک

پہلی فصل

چیز اپنے مثل کی محتاج ہو۔ اور اگر (اجزاء وجود) وجودی نہوں تو ان کے جمع ہو جانے سے ان میں صفت وجود پیدا ہو جائے گی یا نہ ہو گی۔ اگر (صفت وجود) پیدا نہو تو وجود سے مراد امور عدمیہ کا مجموعہ ہو گا اور اگر ان اجزاء میں صفت وجود پیدا ہو جائے تو یہ مجموعہ اس وجود میں موثر ہو گا یا اس کا قابل ہو گا۔ لہذا نفس وجود میں ترکیب نہ ہو گی بلکہ اس کے قابل یا فاعل میں ترکیب ہو گی۔ اور اس صورت میں وجود کی تعریف بذاتہ ایسی چیز کے ذریعے ہو جائے گی جو اس سے خارج ہے نہ کہ ایسی چیز سے ہو گی جو اس میں داخل ہے۔

(تیسرا امر) یعنی وجود کی تعریف اس کے لوازم سے بھی باطل ہے کیونکہ جب تک ہم کو اس لازم کا وجود اور اس سے خود وجود کا اتصاف نہ معلوم ہو یہ امر (یعنی لازم وجود) وجود کا معرف نہیں ہو سکتا۔ اور وجود کے اس سے متصف ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ وصف وجود کے لیے ثابت ہے۔ پس اگر ہم نے یہ جان لیا کہ وجود مطلق وہ ہے جس کی فلاں حالت پائی گئی تو ہم نے وجودِ مطلق کو وجود خاص کے ساتھ جان لیا۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مطلق مخصوص کا جزء ہوتا ہے لہذا بسیط کی تعریف مرکب سے ہو گی اور یہ محال ہے تو ثابت ہوا کہ حقیقت وجود کی تعریف ہی نہیں ہو سکتی اس کے متعلق قدما سے ہم تک جو کچھ پہنچا ہے وہ صرف اسی قدر ہے کہ وجود کی تعریف یا تو حد سے ہو گی یا رسم سے۔ پہلی اس لیے باطل ہے کہ حد جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے اور وجود کے لیے جنس وفصل نہیں۔ اور دوسری اسلیے باطل ہے کہ استقراء سے ہم کو معلوم ہوا ہے کہ وجود ہر اس چیز سے واضح تر ہے جس کے ذریعے وجود کی تعریف کا ارادہ کریں مگر (قدماء کے) اس کلام میں کچھ بھی زور نہیں ہے کیونکہ یہ بات کہ حد جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے ایسی ہے جس کا باطل ہونا تو منطق میں معلوم ہو چکا۔ دوسری بات یعنی وجود کے جنس وفصل سے مرکب نہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں پیش کی گئی بلکہ محض دعوے پر اکتفا کر لیا گیا۔ اور یہ بات بھی بے دلیل ہے کہ وجود کی ترسیم (یعنی تعریف بالرسم) نہیں ہو سکتی کیونکہ استقراء مفید علم نہیں ہوتا۔

یہ بیان کہ وجود تصورات میں تمام اولیات سے اول ہے (اس طرح پر

پہلی فصل ۱۳

ہے کہ) وجود کی نسبت یہ کہا گیا ہے کہ وہ تمام امور سے زیادہ عام ہے اور اعم اخص کا جزء ہوتا ہے۔ اور کل کا علم جزء کے علم پر موقوف ہے۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ اس کے بغیر جانے ہوئے دوسری چیز نہیں معلوم ہو سکتی وہ لامحالہ اعرف (واضح تر) ہوگی۔ لہٰذا وجود بھی اعرف ہے۔ مگر یہ کلام بھی کمزور ہے کیونکہ یہ بات کہ اعم اخص کا جزء ہوتا ہے ایسی نہیں جو ہر جگہ یا ہر چیز پر صادق آئے اس لیے کہ عام وصف خارجی موصوف کا جزء نہیں ہوتا اور وجود وصف خارجی ہو تو پھر ان کا قول کیسے لازم آئے گا۔

اعم کا مطلقاً اعرف ہونا اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ نفس انسانی قابل تصورات اور اس کا فاعل دائم الفیض ہے۔ اور جب قابل و فاعل دونوں پائے جائیں اور فعل نہ ہو تو اس کا سبب یا تو شرط کا نہ پایا جانا ہوگا یا کسی مانع کی وجہ ہوگی یہاں پہلی صورت (یعنی عدم شرط) اس لیے باطل ہے کہ اگر ایک چیز سب سے زیادہ عام ہو تو دوسری ہر وہ چیز جو اس کے سوا ہوگی اس سے لامحالہ اخص ہوگی۔ اور اعم مشروط بالاخص نہیں ہوتا۔

اور دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ امور خاصہ کی صورتیں کبھی ایک دوسرے کی منتعاند ہوتی ہیں حالانکہ وہ بالکلیہ اپنے عام کی معاند نہیں ہوتیں۔ (بخلاف ازیں) ہر وہ چیز جو عام کی معاند ہو خاص کی معاند ضرور ہوگی پھر اس صورت میں ہر وہ چیز جو زیادہ عام ہوگی۔ اس کے منافی اور شرط کم ہوں گے اور جب منافی کم ہوں تو اس کا وجود بلحاظ وقوع اولیٰ ہوگا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور چونکہ وجود سب امور سے زیادہ عام ہے اور وہ ماہیات کے لیے لازم ہے جس کا ذکر آگے آئے گا۔ اس لیے بخلاف غیر وجود کے وجود کا انتقاش (ارتسام) نفس میں بدرجہ اولیٰ بہت زیادہ اور بجا طور پر سب سے مقدم ہے لہٰذا وجود کے تصورات میں سب اولیات سے اول ہونے کے یہی معنی ہیں۔

واضح ہو کہ اس مسئلے میں معترض کے لیے دو مقام اعتراض ہیں۔

(پہلا مقام) وہ یہ کہے کہ وجود کی ماہیت غیر متصور ہے (یعنی وجود کی ماہیت کا تصور ہی نہیں ہو سکتا)۔

پہلی فصل (دوسرا مقام) یا یہ کہے کہ وجود کی ماہیت اگرچہ متصور ہے مگر یہ تصور اولی نہیں بلکہ غور وفکر سے حاصل ہوا ہے۔

معترض اپنے پہلے اعتراض کے چار وجوہ بیان کرسکتا ہے۔ اول یہ کہ اگر وجود ایسی حقیقت ہوتی جو معلوم ہو تو باری تعالی کی حقیقت بھی معلوم ہوجاتی مگر یہ تالی بالاتفاق حکما، اور ان تمام براہین کے جو اس موقع پر بیان کیے جاتے ہیں باطل ہے اس لیے مقدم بھی کاذب ہے اس شرطیہ کی تفصیل یہ ہے کہ مطلق وجود کا بلحاظ وجود ہونے کے واجب اور ممکن دونوں میں ایک حقیقت ہونا برہان سے ثابت ہے اور یہ بھی ثابت ہوچکا ہے کہ واجب الوجود وہ وجود ہے جو (سوائے قید واجب کے) باقی تمام قیود سے مجرد ہے اور یہ بھی (اپنی جگہ) ثابت شدہ ہے

۱۴ کہ (اس) واجب کے لیے کسی ایسی ماہیت کا ہونا جو وجود کے ساتھ قایم ہو یا اس ماہیت کو وجود کا عارض ہونا ناجائز ہے اور جبکہ واجب الوجود کی حقیقت نفس وجود ہے جو قیود سلبی سے مقید ہے تو اگر وجود کی حقیقت کا تصور ہو تو لامحالہ باری تعالی کی حقیقت کا بھی تصور ہوجائے گا۔ دوم یہ کہ کسی چیز کا تصور صرف اس طرح ہوتا ہے کہ تصور کرنے والے (عالم) کے ذہن میں ایسی صورتوں کا ارتسام ہوتا ہے جو متصور (معلوم) کے مساوی ہوتی ہیں۔ لہذا اگر ہم وجود کی حقیقت کا تصور کریں تو ہم میں بھی اُس صورت کا ارتسام ہوگا جو ماہیت وجود کے مساوی ہے اور یہ یقینی ہے کہ جو وجود کا تصور کرتا ہے وہ خود بھی موجود ہے تو اس سے لازم آیا کہ اس میں وجود کی دو صورتیں جمع ہوجائیں جس سے اجتماع مثلین بھی لازم آئیگا حالانکہ اجتماع مثلین محال ہے پھر جب ہم وجود کا تصور کریں اور اس کے بعد سیاہی موجود ہونے کا تصور کریں تو اس دوسرے مرتبے میں دو وجودوں کا ایک جگہ جمع ہوجانا لازم آئیگا اور یہ بھی محال ہے۔ سوم یہ کہ تمھارے بیان کے بموجب وجود بسیط ہے اور بسیط کی حقیقت غیر معقول ہوتی ہے چہارم یہ کہ وجود کی تعریف بالحقیقت (بذریعۂ حقیقت) اس وقت تک نہیں ہوسکتی جب تک کہ وجود کا تمیز غیر وجود سے نہ کردیا جائے اور ایک چیز کو اس کے غیر سے تمیز کرنے کے یہ معنی ہوے کہ یہ چیز وہ نہیں ہے اور یہ سلب مخصوص ہے اور سلب مخصوص کا سمجھنا سلب مطلق کے سمجھنے پر موقوف ہے کیونکہ ہم

پہلی فصل

بیان کر چکے ہیں کہ مطلق مقید کا جزو ہوتا ہے اور جزو کا علم کل کے علم سے پہلے ہوتا ہے لہذا وجود کا علم سلب مطلق کے علم پر موقوف ہوگا مگر سلب مطلق کا تعقل ہی ناممکن ہے کیونکہ عدم کا تعقل صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اس کی اضافت وجود کی طرف کی جائے لہذا اس طرح وجود و عدم دونوں کا تعقل ایک دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوگا تو دور ہو جائے گا اور یہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی حقیقت کے تعقل کا مانع ہوگا۔

دوسرا استقام اعتراض۔ اگر اس پر اتفاق ہو جائے کہ وجود کا تصور حاصل ہے مگر اس تصور کے اوّلی ہونے میں باہمی اختلاف ہو تو اس بارے میں وہ (معترضین) پانچ شکوک بیان کر سکتے ہیں پہلا شک یہ کہ بلحاظ معقولیت وجود صفت غیر مستقل ہے اور جو ایسا ہو وہ اپنی معقولیت میں غیر کا تابع ہوگا پھر تو وجود کی معقولیت اس کے ۱۵ معروضات کی معقولیت کے تابع ہو جائے گی اور وہ معروضات ایسی ماہیتیں ہیں جن کا تصور اولی نہیں لہذا وجود بھی جس کا تصور خود ان ماہیتوں کے تصور کا تابع ہے بدرجہ اولیٰ اوّلی التصور نہ ہوگا۔

دوسرا شک اگر وجود اوّلی التصور ہوگا تو اس کا موجودات میں مشترک ہونا اور ان کی ماہیتوں پر زائد ہونا بھی بداہتہً اوّلی ہوگا کیونکہ وجود کا (ماہیات پر) زائد ہونا اور (موجودات میں) مشترک ہونا اگر محض وجود ہونے کی حیثیت سے ہو۔ (یعنی بتقاضائے ذات وجود ہو) تو الزام صاف ظاہر ہے اور اگر یہ (دونوں باتیں) لوازمات وجود سے ہوں تو چونکہ ملزوم لازم کی علت ہے اور علت کا علم معلول کے علم کی علت ہوتا ہے تو وجود کی ماہیت کے تصور سے اس کے لازم کے وجود کا علم بھی لازم اور اس لازم کا علم دوسرے لازم کے علم کا مستلزم ہوگا اور جہاں تک یہ سلسلہ چلا جائے تمام لوازم میں یہی ہوگا (نیز) وجود کا مشترک اور زائد ہونا جب ماہیت وجود کے لوازمات سے ہوگا خواہ وہ لوازم قریبہ ہوں یا بعیدہ تو وجود کے اوّلی التصور ہونے سے ان دونوں لوازم کا علم بھی اوّلی ہوگا۔ مگر چونکہ ایسا نہیں ہے اس لیے وجود بھی اوّلی التصور نہیں۔

تیسرا شک یہ کہ بعض لوگ وجود کی تعریف میں مشغول ہیں اور اگر ان کو ماہیت وجود کا علم تصور اوّلی کے طور پر حاصل ہو گیا ہوتا تو جو چیز حاصل ہے

پہلی فصل

اس کی طلب ان سے محال ہوتی جس طرح یہ علم کہ کل جزء سے بڑا ہے چونکہ ان کو حاصل ہے اس لیے ان لوگوں کا اس بات کو برہان سے طلب کرنا محال ہے۔

چوتھا شک یہ ہے کہ وجود ذہنی کا وجود خارجی کے مطابق ہونا واجب ہے لیکن ہر وہ چیز جو شدید تر جزء ہوگی وہ بلحاظ جوہریت اور وجود خارجی اولی ہوگی لہذا واجب ہوا کہ ذہن میں پہلے امور جزئیہ کا حضور ہو۔ اور وجود چونکہ تمام امور سے اعم ہے اس لیے ذہن میں اس کا تصور بدرجہ اولیٰ دوسرے کے بعد ہوگا پھر تو اس کا تصور اوّلی نہوا۔

پانچواں شک یہ ہے کہ اگر وجود کا تصور اوّلی ہوتا تو اس کو ثابت کرنے کے لیے دلائل کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔ مگر جب یہ اختلاف پیدا ہوگیا کہ وہ اولیات سے ہے یا نہیں تو اسی سے ہم نے جان لیا کہ وہ اولی التصور نہیں ہے۔ ۱۴

(مقام اول کی پہلی تقریر کا جواب) یہ (تقریر) اس پر مبنی ہے کہ باری تعالیٰ کی ماہیت وحقیقت وجود مجرد ہے اگرچہ شیخ اور اکثر قدما اس کے قائل ہیں اور جو لوگ اس کے قائل ہیں حقیقۃً اس کا ان کے پاس کوئی جواب نہیں مگر ہم تو اس کے قائل نہیں۔

(مقام اول کی دوسری تقریر کا جواب) ہم آگے علم النفس میں بیان کریں گے کہ خود اپنی ذات کے ادراک کے لیے یہ کافی ہے کہ ہماری ذاتیں اپنی آپ حاضر ہیں۔ اور اس کے لیے کسی ایسی صورت کا جو ہماری ذات کے مساوی ہو ہمارے آگے حاضر ہونا ضروری نہیں۔ اسی طرح حقیقت وجود سمجھنے کے لیے بھی وجود کا ہمارے ذہن میں حاصل ہوجانا ہی کافی ہے اور اس کی ضرورت نہیں ہے کہ وجود کی کوئی دوسری صورت بھی ہماری ذات کے آگے حاضر ہو لہذا اشکال رفع ہوگیا۔

(مقام اول کی تیسری تقریر کا جواب) ہم آگے بیان کریں گے کہ بسیط کا معقول ہونا ممکن ہے۔

(مقام اول کی چوتھی تقریر کا جواب) ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ حقائق اشیاء کا علم اس علم پر موقوف ہے کہ وہ اپنی غیر نہیں ہیں کیونکہ یہ علم کہ ماہیت کی حقیقت دوسری حقیقت نہیں (دراصل) ایک امر سے دوسرے امر کے سلب کا علم ہے اور اس

پہلی فصل

میں معلوم (ایک امر نہیں بلکہ) چند امور کا مجموعہ ہے اور مجموعہ کا علم ان میں سے ہر ایک کے علم کے بعد ہوگا تو ثابت ہوا کہ وجود کا علم اس علم پر موقوف نہیں ہو سکتا کہ وہ غیر وجود نہیں بلکہ وجود کا محض وجود ہونے کی حیثیت سے بغیر کسی عدمی یا وجودی کی شرط کے ایک خاص اعتبار ہے جو اس اعتبار سے جداگانہ ہے جس میں وجود کے ساتھ ایک امر عدمی یعنی غیر وجود کے اس سے سلب کی قید لگا دی جائے اور یہ تغایر ویسا ہی ہے جیسے بسیط و مرکب میں ہوتا ہے اور جب وجود بلا شرط اس وجود سے جدا ہے جس کے ساتھ نفی کی شرط لگی ہوئی ہے۔ اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ وجود بلا شرط کا تصور عدم کے تصور پر موقوف نہیں ہے تو بساطت وجود کے قول پر جو اشکال پیدا ہوا تھا وہ رفع ہو گیا۔ کیونکہ وجود تو محض وجود ہے بساطت و ترکیب اس کو عارض ہوتے ہیں۔

(مقام ثانی کے پہلے شک کا جواب) ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وجود کا تعقل کسی دوسری چیز کے تعقل کے تابع ہے کیونکہ وجود کو ہم نے تمام تصورات میں اول ترین تصور کیا ہے۔ جس کے لیے یہ انکار اور اس انکار پر اصرار لازمی ہے۔ اس لیے
کہ اگر ہم وجود کے علم کو کسی اور چیز کے علم کا تابع کر دیں تو اس غیر کا علم وجود کے 17
علم سے پہلے ہوگا پھر وجود کا علم اول الاوائل نہ ہوگا۔

لیکن اگر ہم یہ دعوی (کہ وجود کا تصور تمام اولیات سے بھی اول ہوتا ہے) نہ کریں اور صرف اسی پر قناعت کریں کہ وجود کا تصور اوّلی ہے تو ہم اس کو تسلیم کر سکتے ہیں (کہ وجود کا تعقل دوسری چیز کے تعقل کا تابع ہے) پھر (اس صورت میں ہمارے لیے صرف دو راستے ہیں) یا تو یہ کہیں کہ وجود کا تعقل کسی ماہیت خاص کے تعقل کا تابع نہیں بلکہ مطلق ماہیت کے تعقل کا تابع ہے خواہ وہ کوئی سی ماہیت ہو اور (چونکہ مطلق ماہیت کا تعقل بھی اوّلی التصور ہے (اس لیے وجود بھی اوّلی التصور ہے) مگر اس میں یہ دشواری ہے کہ اس کا مطلق ماہیت ہونا بھی ان عوارض میں سے ہے جو بلحاظ معقولیت مستقل نہیں ہوتے نتیجہ یہ کہ پھر وہی اشکال وارد ہوگا۔

یا ہم یہ کہیں کہ وجود کا تعقل خاص خاص ماہیتوں کے تعقل کا مستدعی ہے۔ اور یہ دعوی کریں کہ بعض خاص خاص ماہیتوں کا تصور بھی اوّلی ہوتا ہے تو البتہ یہ زیادہ قرین صواب ہے۔ (مقام ثانی کے دوسرے شک کا جواب) دو طرح

پہلی فصل

پر ہے۔

ایک یہ کہ وجود کا (ماہیات پر) زائد ہونا اور (موجودات میں) مشترک ہونا یہ دونوں ایسے اوصاف اضافی ہیں جن کا وجود خارج میں نہیں ورنہ وہ (وجود) اپنے غیر کا مشارک ہوگا یا لا مشارک ہوگا بہر حال وجود کی مشارکت و لا مشارکت وجود پر زائد ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا اور چونکہ یہ دونوں باتیں ان امور میں سے نہیں ہیں جن کا وجود خارج میں ہوتا ہے اس لیے وہ ایک مستقل ماہیت کے مقتضی بھی نہ ہونگے لہذا اشکال باقی نہیں رہا۔

دوسرا یہ کہ وجود کا ماہیات میں مشترک اور ان پر زائد ہونے کا علم اوّلی ہے اور جو دلائل ان مواقع پر بیان کی گئی ہیں وہ تنبیہات کی قایم مقام ہیں۔

(مقام ثانی کے تیسرے شک کا جواب) یہ ہے کہ حصول شے اور اس کے ثبوت کی تعریف کسی کا بھی مقصد نہیں گر چونکہ ان کا یہ اعتقاد ہے کہ نفوس میں کسی چیز کے حاصل ہونے کی علت وجود ہے نہ کہ نفس حصول تو لامحالہ انھوں نے اس علت کی تعریف پر توجہ کی اور اگر وہ (یعنی وجود کا علت حصول فی النفس ہونا) ثابت ہو تو یقیناً وہ محتاج تعریف ہے

(مقام ثانی کے چوتھے شک کا جواب) ان کا یہ قول کہ اخص بلحاظ وجود خارجی کے اوّلی اور طبیعت کے آگے اعم سے بھی زیادہ واضح ہے تو ضروری ہے کہ وہ ذہن میں بھی ایسا ہی ہو (یہ قول) ایک دعوٰے بے دلیل ہے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اعم بلحاظ وجود ذہنی کے اخص سے اوّلی ہوتا ہے جیسا ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ جو چیز جتنی زیادہ عام ہوگی اس کے شروط و معاندات (اتنے ہی) کم ہوں گے لہذا وہ بلحاظ وجود ذہنی اوّلی ہوگی۔ البتہ بلحاظ وجود خارجی جو چیز زیادہ
اخص ہوگی وہی اوّلی ہوگی کیونکہ کلی کا خارج میں پایا جانا محال ہے لہذا دونوں ۱۸
صورتوں کا فرق ظاہر ہے۔

(مقام ثانی کے پانچویں شک کا جواب) اس اختلاف سے کہ آیا وجود کا تصور اوّلی ہے یا نہیں یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا تصور اوّلی ہو کیونکہ یہ اوّلی ہونے کی بحث (دراصل) حالات تصور میں سے صرف ایک حالت کی بحث ہے نہ کہ نفس تصور کی۔

دوسری فصل

وجود مشترک فیہ ہے

یہ (یعنی وجود کا مشترک ہونا) بھی اسی طرح اولیات سے ہے۔ جس کی تفصیل یہ ۱۸
ہے کہ جب ہم کسی موجود کو معدوم کی طرف نسبت دیں تو ان دونوں کے ثبوت و تحقق میں کسی قسم کی مشارکت و مقارنت نہیں پاتے مگر جب ایک موجود کو دوسرے موجود کی طرف نسبت دیں تو ان کے درمیان یا تو ایسی مشارکت و مقارنت ہوگی جو موجود و معدوم میں نہیں یا ایسا نہ ہوگا۔ اور نہ ہونے کی صورت میں موجود کا موجود کے ساتھ عدم مشارکت میں وہی حال ہوگا جو موجود کا معدوم کے ساتھ ہے اور صریحًا عقل اس کو فاسد قرار دیتی ہے لہذا دو موجودوں میں اگر ایسی مشابہت ہو جو ایک موجود اور معدوم کے درمیان نہیں تو یہ اس امر کا اعتراف ہے کہ اصل وجود مشترک ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ معدوم تو نفی محض ہے پھر اس کے اور موجودات کے درمیان کیسے مشابہت ہو سکتی ہے البتہ موجودات میں یہ ہو سکتا ہے کیونکہ اگرچہ ان کے وجود مختلف ہوں خواہ وہ کیسے ہی کیوں نہ ہوں مگر موجود تو ہیں۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ چونکہ ان کے وجود مفہوم میں باہم مشترک نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے سے

دوسری فصل

ہر طرح سے متبائن ہیں اس لیے عدم مشابہت میں بھی ان کی حالت ایک دوسرے سے اسی طرح مختلف ہے جس طرح وجود کی حالت عدم سے مختلف ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ وجودات اگرچہ اپنی ذاتوں میں مختلف ہیں مگر وہ اسم میں متحد ہیں۔ اس طرح ان میں مشارکت ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ اگر ہم یہ فرض کریں کہ واضع نے تمام موجودات کے لیے تو ایک نام وضع نہیں کیا بلکہ چند موجودات اور چند معدومات کے لیے ایک نام وضع کیا ہے تو لازم ہے کہ ان موجودات ومعدومات کی مقارنت جو نام میں متحد ہیں بہ نسبت اس مقارنت کے جو ان موجودات میں پائی جاتی ہے
جو نام میں متحد نہیں ہیں زیادہ ہو۔ حالانکہ عقل صراحۃً اس کو باطل قرار دیتی ہے ۱۹
اور یہ حجت کج بحثی کرنے والوں کے لیے ناکافی سہی مگر ایک منصف کے لیے تو قطعی ہے۔ اس کے بعد ہم چند براہین بیان کرتے ہیں

پہلی برہان (وجود کے امر مشترک ہونے پر) جب ہم یہ جان لیتے ہیں کہ عالم ممکن ہے اور ہر ممکن کے لیے ایک موثر ہے تو ہم یہ یقین کر لیتے ہیں کہ عالم کیلیے بھی کسی موثر کا ہونا ضروری ہے اور اس موثر کے وجود کا ہم کو یقین ہو جاتا ہے پھر اس کے بعد جب ہم یہ غور کرتے ہیں کہ وہ موثر آیا واجب ہے یا ممکن اور اگر اس کو ممکن فرض کریں تو کیا وہ جوہر ہے یا عرض اور اس کو جوہر فرض کرنے کی صورت میں کیا وہ متحیز ہے یا غیر متحیز تو اس کی ان خصوصیات میں ہمارے اس تردد سے پہلا یقین زائل نہیں ہوتا۔ البتہ اگر کسی کا یہ اعتقاد ہو کہ عالم کا موثر ممکن الوجود ہے پھر اس پر یہ ظاہر ہو کہ عالم کے موثر کا ممکن نہیں بلکہ واجب ہونا ضروری ہے تو بے شک موثر کے واجب ہونے کا اعتقاد حاصل ہو جانے کے بعد اس کے ممکن ہونے کا اعتقاد زائل ہو جائے گا۔ لہذا اگر ان تمام خصوصیات میں وجود ایک امر مشترک نہ ہوتا تو اس کے خصوصیات کا اعتقاد بدلنے سے اس میں بھی تغیر ہو جاتا۔ جس طرح اس کے واجب ہونے کے اعتقاد سے اس کے ممکن ہونے کا اعتقاد بدل گیا۔ اور چونکہ ایسا نہیں ہوتا اس لیے یہ دلالت ہے اس پر کہ وجود مشترک ہے۔

دوسری برہان (وجود کے مشترک ہونے پر) یہ ہے کہ وجود اولی التصور ہے اگر وہ مشترک نہ ہوتا تو اولی التصور بھی نہ ہوتا کیونکہ ہر چیز کا وجوب اس کی

عین حقیقت ہو اور اس حقیقت کا تصور اوّلی نہ ہو تو پھر وجود کا تصور کس طرح اوّلی ہو سکتا ہے۔

تیسری برہان (وجود کے مشترک ہونے پر) لاوجود کا مقابل وجود ہے اور عقلاً یہ مشہور تصدیق ہے کہ ان دونوں طرفوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ اگر وجود سب میں مشترک نہ ہوتا تو لاوجود کا مقابل ایک امر نہ ہوتا بلکہ بہت سے امور ہوتے اور یہ تقسیم طرفین پر منحصر نہ ہوتی۔

چوتھی برہان (وجود کے مشترک ہونے پر) یہ ہے کہ ہم وجود کو واجب اور ممکن کی طرف تقسیم کر سکتے ہیں۔ اور تقسیم ایک مورد مشترک کی طالب ہے اور یہ امر (مشترک) لفظی تو ہو نہیں سکتا کیونکہ اگر ہم وضع کا نہ ہونا فرض کریں تو اس نوع کا
باطل ہونا عقل میں نہیں آتا۔ لہٰذا وہ امر (مشترک) معنوی ہوگا اور یہ بھی نہیں ۳۰
ہو سکتا کہ (یہ امر مشترک) اس کے واجب یا ممکن ہونے کی خصوصیت ہو کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی خصوصیت اپنے اور اپنے مقابل میں مشترک نہیں ہے۔ ورنہ وہ اپنا آپ مقابل ہو جائے گا۔ پس مورد (قسمت) وہی ہے جو ان دونوں میں سے ہر ایک کی خصوصیت میں مشترک ہے (اور وہ وجود ہے)۔

ان دونوں حجتوں پر دو سوال ہو سکتے ہیں۔ پہلا سوال یہ کہ ہر حقیقت کے مقابل خود اس کا ثبوت ہوتا ہے اور اس کی نفی اور ثبوت کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ مگر یہ ثبوت اس کی حقیقت کے علاوہ کوئی امر زائد نہیں ہوتا بلکہ اس کا ثبوت خود اسی کی حقیقت معینہ ہے۔ عقل کا حکم ہے کہ نفی اور اثبات کے درمیان کوئی واسطہ نہیں مگر اس کا مطلب یہ ہے کہ اس حقیقت کے تحقق اور لاتحقق کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور اگر تمہارا یہ دعویٰ ہے کہ یہاں کوئی عام ثبوت ہے جو موجودات میں مشترک ہے اور وہی نفی عام کا مقابل ہے تو یہ دعویٰ مطلوب اول پر مصادرہ ہے اور یہی اعتراض چوتھی حجت پر بھی ہے۔ کیونکہ ہم کہ سکتے ہیں کہ وجوب وامکان کا مورد تقسیم ہر ماہیت کی حقیقت ہے۔ لہٰذا جب ہم یہ کہیں کہ موجود یا تو واجب ہوگا یا ممکن ہوگا تو گویا ہم نے یہ کہا کہ سیاہی اپنے سیاہ پن میں یا تو واجب ہوگی یا نہ ہوگی اسی طرح سفیدی وغیرہ کی نسبت بھی کہ سکتے ہیں۔ لہٰذا ہر ماہیت کی حقیقت ہی مورد (قسمت) ہوگی نہ کہ وہاں کوئی وجود

دوسری فصل

مشترک ہے۔

دوسرا سوال نفس وجود پر معارضہ ہے کیونکہ جب ہم کہیں کہ کوئی امریا تو ثابت ہوگا یا ثابت نہ ہوگا تو وجود اگر طرف ثابت میں داخل نہ ہو تو طرف لا ثابت میں داخل ہوگا اور اس صورت میں وجود زائد نہ ہوگا اور اگر وہ طرف ثابت میں داخل ہو تو بیشک وہ ماہیت لا ثابتہ کا مغائر ہوگا مگر اصل ثبوت میں ماہیت موجودہ کا مشارک اور اپنے وجود ہونے کی خصوصیت میں اس سے متمائز ہو جائیگا۔ پھر تو وجود کے لیے ایک اور وجود درکار ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے گا۔

اور یہی اعتراض بعینہ چوتھی برہان پر بھی ہے کیونکہ ہم ثابت کو وجود

۲۱ اور ماہیت موجودہ کی طرف تقسیم کر سکتے ہیں اور اس سے ثبوت وجود وغیرہ وجود میں مشترک ہو جائے گا۔ جو محال ہے۔

پہلے سوال کا جواب دو طرح پر ہے۔

اول یہ کہ سلب سواد سلب بیاض کا مخالف نہیں ورنہ سلوب بھی بجائے خود مختص و ثبوتی ہو جائیں گے اور یہ محال ہے اور چونکہ تمام سلوب باہم مشترک ہیں لہذا ان کے مقابل اگر ماہیتوں کی خصوصیات ہوں تو یہ لازم ہوا کہ سلب کا مقابل کوئی ایک امر نہ ہو بلکہ بہت سے امور ہوں اور حصر باطل ہو جائے اور اگر اس کے مقابل ماہیتوں کی خصوصیات نہ ہوں بلکہ کوئی امر مشترک ہو تو یہی مطلوب ہے۔

دوسرا (جواب) ہم یہ قضیہ استعمال کرتے ہیں کہ کوئی چیز نفی اور اثبات سے خالی نہیں تاکہ اس کے ذریعے جانب حق کا حق ہونا اور جانب باطل کا باطل ہونا برہان سے ثابت ہو جائے۔ اگر ہمارے اس قول کے کہ "کوئی چیز نفی اور اثبات سے خالی نہیں" یہ معنی ہوں کہ سواد دو حال سے خالی نہیں یا تو سواد ہوگی یا نہ ہوگی تو اس کے طرفین میں جو حق ہے اس کا حق ہونا اور جو باطل ہے اس کا باطل ہونا تو ہم کو بداہۃً معلوم ہی ہے (اس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں) کیونکہ بغیر کسی غور و فکر کے ہم خوب جانتے ہیں کہ سواد کا سواد ہونا حق ہے اور سواد کا سواد نہ ہونا باطل ہے پھر انھوں نے جو کچھ کہا وہ محض بے فائدہ ہے۔

معارضے کا جواب یہ ہے کہ وجود اگرچہ ماہیات موجودہ کے اصل ثبوت

میں مشارک ہے۔ لیکن بلحاظ قید سلبی وہ ان سے ممتاز بھی ہے یعنی وجود کا مفہوم بجز دوسری فصل
وجود کے کچھ اور نہیں ہے۔ اور کثرت تو صرف اس صورت میں لازم آتی جبکہ قید ثبوتی میں اشتراک اور دوسری کسی قید محصل میں امتیاز ہوتا جیسے ماہیتیں کہ وہ وجود میں تو باہم مشترک ہیں مگر اپنی حقیقتوں میں ایک دوسرے سے متباین ہیں (بخلاف ازیں) یہاں تو اشتراک اصل ثبوت میں اور امتیاز قید سلبی میں ہے اس لیے تسلسل لازم نہ آئے گا۔

اب اس کے بعد بھی اگر مکرر یہ اعتراض ہو کہ ماہیات فی انفسہا ثابت تو ہیں ورنہ وہ غیر ثابت ہو جائیں گی۔ اور جب وہ ثابت ہیں تو بلحاظ اپنے ثابت ہونے کے وہ ثبوت میں ایک دوسرے کی مشارک اور بلحاظ اپنی حقیقتوں کے وجود سے ممتاز ہیں اس لیے تسلسل لازم آئے گا اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت کو جب ثبوت سے الگ کر دیا جائے تو ماہیت کے لیے پھر کوئی دوسرا ثبوت نہیں ہوتا اور نہ اس سے (یعنی ماہیت سے) ثبوت کا سلب کرنا اس پر (یعنی ماہیت پر) عدم کا حمل کرنا ہے کیونکہ ماہیت بحیثیت
ماہیت ہونے کے نہ وہ ثابت ہے نہ غیر ثابت ہے علاوہ ازیں ثبوت و لاثبوت ماہیت کے ۲۲
مفہوم میں داخل ہیں۔ اور وہ ان سے جدا نہیں ہو سکتی۔ اس لیے اگر ماہیت کو ثبوت سے الگ کر لیا جائے تو اس کے لیے کوئی دوسرا ثبوت نہیں ہوتا بے شک سواد بحیثیت سواد ہونے کے بجز سواد اور کچھ نہیں اور نہ وہ ثابت یا غیر ثابت سے موصوف ہے کیونکہ یہ سب ایسے مفہومات ہیں جو اس کے سواد ہونے پر زائد ہیں اس کی پوری تقریر آگے ماہیت کے باب میں آئے گی۔

پانچویں حجت اگر وجود مشترک نہ ہوگا تو وجوب و امکان میں تقسیم کر دینے سے واجب و ممکن میں امتیاز نہ ہوگا۔ کیونکہ جب وجود کا مفہوم مختلف ہو تو جائز ہے کہ وجود اپنے ایک مفہوم کے لحاظ سے (ایک ہی چیز کا) واجب اور دوسرے مفہوم کے لحاظ سے اس کا ممکن ہو جائے پھر ایک ہی چیز واجب الوجود بھی اور ممکن الوجود بھی ہو جائے گی اور یہ تقسیم موجب امتیاز نہ ہوگی۔ بخلاف ازیں اگر وجود کا مفہوم ایک ہو تو وہ موجب امتیاز ہوگا۔ کیونکہ ایک مفہوم کی نسبت

دوسری فصل

ایک ہی چیز کی طرف وجوب و امکان دونوں ایک ساتھ نہیں ہو سکتی۔

اگر کہا جائے کہ یہ حجت مطلوب اول پر مصادرہ ہے کیونکہ جو یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ وجود مشترک نہیں اس کا یہ بھی تو دعویٰ ہے کہ ہر چیز کا وجود خود اس کی حقیقت مخصوصہ ہے اور جب حقیقت واحدہ کی دو حقیقتیں ہو نہیں سکتیں تو پھر ایک چیز کے لیے دو وجودوں کا ہونا بھی محال ہے۔ اور یہ حجت تو صرف اس وقت چل سکتی ہے جب کہ وجود کا ماہیت پر زیادہ ہونا ثابت ہو جائے حالانکہ یہی تو نفس مطلوب ہے۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اگر یہ حجت اس بات پر مبنی ہے کہ وجود ماہیت پر زیادہ ہے تو اس میں کوئی شک نہیں مگر یہ احتمال ضرور ہے کہ اس کو تقسیم کرنے کے بعد وجود کے مشترک ہونے پر نزاع پیدا ہوگی لہذا یہ حجت وجود کو (ماہیت پر) زیادہ فرض کرنے کے بعد اس کو مشترک ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

چھٹی حجت جس نے وجود کو غیر مشترک کہا ہے وہ درحقیقت نادانستہ اس کے مشترک ہونے کا بھی قائل ہے کیونکہ اس کا یہ حکم کہ وجود غیر مشترک ہے صرف ایک ہی وجود پر منحصر نہیں بلکہ ہر ہر وجود پر ہوگا۔ اور اگر وجود کا مفہوم مختلف ہوتا تو تمام ماہیتوں میں سے ہر ہر ماہیت کے وجود کو غیر مشترک ثابت کرنے کے لیے اس کو علیحدہ علیحدہ دلیل لانی پڑتی حالانکہ یہ بات نہیں کیونکہ مدمقابل کو یہ اعتراف
۲۴ ہے کہ وجود کے غیر مشترک ہونے پر جو دلیل اس نے پیش کی ہے وہ ہر وجود پر مشتمل ہے تو پھر لامحالہ وجود مشترک ہوا۔

تیسری فصل

وجود ممکنات کی ماہیت پر زیادہ ہے

واضح ہو کہ ممکنات کا وجود یا تو ان کی نفس ماہیات ہوں گی یا نہوں گی اور اگر نفس ماہیات وجود نہوں تو وجود ان کی (یعنی ممکنات کی) ماہیتوں میں داخل ہوگا یا نہوگا بس یہی تین ۳ احتمال ہوں گے۔ اول یہ کہ ماہیتوں کا وجود ان کا عین ہے۔ دوسرا یہ کہ ماہیتوں کا وجود ان کا جزء ہے۔ تیسرا یہ کہ ماہیتوں کا وجود ان سے خارج ہے۔ اور یہی تیسری بات حق ہے مگر یہ اسی وقت حاصل ہوگی جب کہ پہلی دونوں قسموں کا باطل ہونا ثابت ہو جائے۔

واضح ہو کہ ہر وہ دلیل جو وجود کے ماہیت سے خارج ہونے پر لائی جائے وہ اس بات کی بھی دلیل ہوگی کہ وجود غیر ماہیت ہے۔ مگر ہر وہ چیز جو وجود کو غیر ماہیت ثابت کرے وہ وجود کے ماہیت سے خارج ہونے پر دلالت نہ کرے گی۔ کیونکہ اس چیز کا جزء اس کا مغائر تو ہوتا ہے مگر اس سے خارج نہیں ہوتا لہذا اس فصل میں ہم وہ امور بیان کریں گے جو وجود کے غیر ماہیت ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور یہ چار ہیں۔

پہلی (وجہ) یہ کہ وجود ماہیتوں میں مشترک ہے اور ماہیتوں میں کوئی

تیسری فصل

خصوصیت مشترکہ ایسی نہیں جو وجود سے اخص ہو۔ اس لیے وجود ماہیتوں کا مغائر ہے۔

دوسری (وجہ) یہ کہ اگر وجود نفس ماہیت ہوتا تو کسی کے "جوہر موجود ہے" کہنے کا مطلب یہ ہوتا کہ جوہر جوہر ہے۔ حاصل یہ کہ یہاں حل و وضع دونوں حرف لفظی ہوتے مگر چونکہ ایسا نہیں ہے اس لیے معلوم ہوا کہ وجود جوہریت کے مغائر ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "جوہر موجود ہے" تو ہم یہ ظاہر کرتے ہیں کہ جو چیز عقل میں تصور کی گئی تھی وہ خارج میں موجود و محصل ہے۔ مگر یہ اس کا خارج میں موجود و محصل ہونا اس کا تو مقتضی نہیں کہ یہ اس پر کوئی امر زائد ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا خارج میں موجود ہونا اس کے ذہن میں متصور ہونے سے ایک جداگانہ بات ہے۔

اس کے معارضے میں دو امور پیش ہوئے ہیں

اول یہ کہ اگر یہ کہا جائے کہ "واجب الوجود واجب الوجود ہے" تو یہ بات محض بے فائدہ ہوگی اور اگر یوں کہا جائے کہ "واجب الوجود موجود ہے" تو یہ کلام مفید ہوگا۔ حالانکہ حکماء واجب الوجود کے وجود کو اس پر کوئی امر زائد نہیں مانتے (بلکہ وہ واجب کے وجود کو واجب کا عین مانتے ہیں)

دوسرا یہ کہ ہماری یہ بات کہ "اللیث اسد" مفید ہے مگر "اللیث لیث" بے معنی ہے کیونکہ ہر نام کے لحاظ سے اس میں کسی صفت کا ہونا ضروری نہیں۔ بس یہاں بھی یہی حالت ہے۔

ہم کہیں گے کہ پہلی صورت میں تو مطلوب کو تسلیم کر لیا گیا ہے کیونکہ ہمارا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ وجود کا خارج میں پایا جانا (وجود پر) کوئی امر زائد ہے بلکہ ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ وجود کا خارج میں پایا جانا اس کی جوہریت کے مفہوم پر ایک امر زائد ہے اور تم اس پر اتفاق کر چکے ہو۔ مگر پہلے معارضے کا حل یہ ہے کہ اگر واجب الوجود سے مراد سبب کا محتاج نہ ہونے والا ہے تو یہ مفہوم ایک امر سلبی ہے اور اس صورت میں وجود اس کا مغائر ہوگا۔ کیونکہ ہویت ثبوتیہ وصف سلبی اعتباری کے مغائر ہوتی ہے اور اگر واجب الوجود سے مراد وہ موجود ہے جو

سبب سے مستغنی ہے تو اس صورت میں حمل و وضع دونوں ٹھیک نہیں ہوتے بلکہ یہ قول اس قول کے قایم مقام ہوگا کہ موجودِ واجب موجود ہے جو ایک بے فائدہ بات ہے۔ تغیری فصل

دوسرے معارضے کا حل یہ ہے کہ مترادف اسماء کا حمل وضع لغوی کے بعد ہی صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر ہم عدم وضع فرض کریں تو وہ صحیح نہیں ہوتا۔ مگر ہمارے اس قول میں کہ جوہر موجود ہے یہ حمل و وضع دونوں ثابت ہیں اگرچہ کوئی لغت نہیں پائی جاتی اس لیے جب ہم مثلث کے موجود ہونے پر دلیل بیان کرتے ہیں تو ہماری برہان لفظ پر نہیں ہوتی بلکہ معنی پر ہوتی ہے۔

تیسری (وجہ جو وجود کے غیر ماہیت ہونے پر دلالت کرتی ہے) یہ ہے کہ وجود محتاج تعریف نہیں اور ماہیت اپنے خصوصیات میں محتاج تعریف ہے لہٰذا وجود غیر ماہیت ہے

چوتھی (وجہ) یہ کہ وجود عدم کا مقابل اور وجوب و امکان کی طرف تقسیم ہونے کے قابل ہے اور ماہیات کی خصوصیات ان احکام کے ناقابل ہیں لہٰذا وجود خصوصیات کا مغائر ہے۔

چوتھی فصل

وجود ماہیت سے خارج ہے

واضح ہو کہ اس مطلب کے لیے جو دلائل بیان کی جاسکتی ہیں ان میں سے بعض اس پر مبنی ہیں کہ وجود مشترک ہے اور بعض اس (وجود) کے (مشترک) ہونے پر مبنی نہیں ہیں۔

ہم پہلے ان دلائل کو بیان کریں گے جو وجود کے مشترک ہونے پر مبنی نہیں ہیں اور ایسے دلائل پانچ ہیں۔

پہلی (دلیل) یہ درست ہے کہ ہم کو ماہیت کا تعقل ہو جاتا ہے مگر ہم اس کے وجود میں شک کرتے ہیں اور مشکوک نہ خود معلوم ہوتا ہے اور نہ معلوم میں داخل ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے مانا کہ ماہیت خارج میں معدوم ہو تو بھی چونکہ اس کا تعقل ممکن ہے اس لیے ماہیت کا اپنے وجود خارجی کے مغائر ہونا لازم ہے۔ لیکن ماہیت اگر ذہن میں معدوم ہو تو اس کا تعقل محال ہے۔ پھر اس دلیل سے وجود ذہنی کا حقیقت پر زائد ہونا کیسے لازم آیا۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم اس وقت بھی ماہیت کا تعقل کر سکتے ہیں جب ہم کو اس معقول کی نسبت یہ شک ہوتا ہے کہ آیا

چوتھی فصل

اس معقول کا وجود ذہن میں ہے یا نہیں کیونکہ اکثر لوگوں کا یہی خیال ہے کہ تعقل سے مراد وہ تعلق ہے جو قوت عاقلہ کا معقول سے ہوتا ہے بغیر اس کے کہ معقول ذہن میں حاصل ہو۔ یہاں تک کہ یہ امر براہان سے بھی ثابت شدہ ہے تو (اس سے) ثابت ہوگیا کہ کبھی ماہیت کا تعقل اس وقت بھی ہوجاتا ہے جب کہ اس کے وجود ذہنی کے بارے میں شک ہو۔ لہٰذا اس بارے میں دلیل مذکور برقرار رہے گی حاصل یہ ہے کہ وجود ذہنی اگرچہ شعور کے لیے لازمی ہے مگر مفہوم شعور میں غیر لازم ہے۔ نیز وہ ماہیت جو خارج میں تو پائی جاتی ہے مگر کسی عاقل کی معقول نہیں ہوتی۔ اس کی حقیقت تو حاصل ہوتی ہے۔ مگر اس کا وجود ذہنی حاصل نہیں ہوتا۔ اور اس سے مطلوب (یعنی وجود کا ماہیت سے خارج ہونا) ثابت ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمھاری دلیل کا معارضہ وجود سے ہوتا ہے کیونکہ ہم وجود کی حقیقت تصور کر لیتے ہیں حالانکہ اس کے حصول خارجی میں ہمیں شک ہوتا ہے تو لازم آیا کہ وجود کے لیے ایک اور وجود ہو۔

کسی چیز میں شک دو قسم کا ہوتا ہے ایک یہ کہ (فلاں) امر اس چیز کے لیے ثابت ہے یا نہیں۔ دوسرے یہ کہ وہ چیز (فلاں) امر کے لیے ثابت ہے یا نہیں۔ اور وجود کے بارے میں جو شک ہے وہ وجود کے لیے کسی دوسرے وجود کے ثبوت کا شک نہیں۔ اس لیے کہ وجود کا وجود و عدم سے متصف ہونا محال ہے۔ کیونکہ وجود اگر کسی دوسرے وجود سے متصف ہوگا تو یہاں تین امور فرض کیے جائیں گے۔

(۱) ماہیت جو قابل اور غیر مقبولہ ہوگی۔

۲۷ (۲) پہلا وجود جو ماہیت کا مقبول اور دوسرے وجود کا قابل ہوگا۔

(۳) دوسرا وجود (پہلے وجود کو جس کا قابل فرض کیا گیا ہے)

ان تینوں مراتب کا اس طرح ثابت ہونا ضروری ہے کہ ان کے درمیان کوئی اور چیز نہ پائی جائے خواہ ان میں تسلسل ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ یہ امور مذکورہ اگر ایک ساتھ نہ پائے جائیں تو ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے سے موصوف نہ ہوگا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ وجود اول کا مقبول ماہیت ہونا دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ دوسرے وجود پر موقوف ہوگا یا نہ ہوگا۔ اور اگر (وجود اول دوسرے وجود پر) موقوف نہ ہو تو دوسرے وجود کی غیر موجودگی میں بھی وجود اول مقبول ماہیت ہو کر باقی رہ سکے گا لہذا وجود (اول) کا وجود (ثانی) تو معدوم ہوگا اور ماہیت موجود ہوگی۔ مگر یہ خلاف مفروض ہے اور اگر وجود اول دوسرے وجود پر موقوف ہو تو وہ محال ہوگا (البتہ) اگر اس کو فرضی طور پر تسلیم کر لیا جائے تو مفید مطلب ہوگا۔ مگر دو وجہ سے وہ محال ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ وجود اول اور وجود ثانی دونوں کے دونوں حقیقت میں باہم مشترک ہیں اور ان دونوں میں سے کوئی کسی میں حال (حلول کرنیوالا) نہیں اور نہ ایک کو دوسرے پر ترجیح ہے۔ ورنہ (یہ خرابیاں پیدا ہونگی کہ دونوں وجود) ایک دوسرے میں حلول کر جائیں گے اور دونوں ملکر ماہیت میں حلول کر جائیں۔ اور دو مثل جمع ہو جائیں۔ اور ایک ہی چیز دو مرتبہ موجود ہو جائے۔ اور بہت سارے موجود ایک موجود ہو جائیں۔ اور ایک ہی چیز دو محل میں حلول کر جائے۔ اور یہ سب امور محال ہیں۔

دوسری وجہ (اس لیے محال ہے کہ) وہ دونوں (وجود اول اور وجود ثانی) ماہیت میں باہم یکساں نہ ہونگے۔ کیونکہ وجود ثانی وجود اول میں ماہیت کے اندر حلول کر جانے کی صلاحیت بخشتا ہے تو ضروری ہے کہ وجود اول بھی اپنے آپ میں یہ استعداد پیدا کرے کیونکہ وہ تمام چیزیں جن کی نوع ایک ہو وہ احکام میں بھی باہم ایک دوسرے کی مساوی ہوتی ہیں۔

اگر اس کو فرضاً تسلیم بھی کر لیا جائے تو چونکہ وجود کا ماہیت کو عارض ہونا لوازم وجود کے منجملہ ایک لازم ہے اور یہ لازم بھی دوسرے وجود کا معلول ہے لہذا وجود اول کا وجود ثانی سے جدا ہونا محال ہوگا۔ مگر وہ وجود ثانی کے ساتھ ناقابل عدم ہے پھر تو اس کا وجود و عدم دونوں ناممکن ہونگے۔ لہذا معلوم ہوا کہ وجود کو وجود اور عدم دونوں سے موصوف کرنا محال ہے۔

اس صورت میں یہ شک کہ "وہ آیا وجود ثابت ہے" وہ شک نہیں جو اس وجود کے لیے دوسرے وجود کے ثبوت میں ہو۔ بلکہ شک یہ ہوگا کہ آیا

چوتھی فصل

وجود اپنی ماہیت کے لیے ثابت ہے یا نہیں۔ اور یہ اس کا مقتضی ہے کہ وہ (وجود) اس امر ثابت شدہ (ماہیت) کا مغائر ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جو ہم نے اس مطلب کو ثابت کرنے کے لیے شروع میں بیان کی تھی۔ ۲۷

دوسرا شک۔ (یعنی شک کی دوسری قسم کہ وہ چیز فلاں امر کے لیے ثابت ہے یا نہیں)۔ ماہیتوں میں کہ ان کے (ماہیتوں کے) دوسری چیز کے لیے ثابت ہونے میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کیونکہ ہم ایک ماہیت کو قایم بالذات فرض کر لیتے ہیں۔ یہاں تک کہ یہ (ثبوت ماہیت کا) احتمال بھی اس کا مانع نہیں ہوتا۔ اور اگر اس (احتمال) کو فرضاً تسلیم بھی کر لیں تب بھی ہمارا مقصد پورا ہو جاتا ہے کیونکہ وجود کے واسطے کسی ماہیت کے ثبوت میں شک خود اس امر کا مقتضی ہے کہ ماہیت وجود کے سوا ہے۔

(وجود کے خارج ماہیت ہونے پر جن پانچ دلائل کا آغاز فصل میں ذکر کیا گیا ہے ان میں سے)

دوسری دلیل۔ ایک ممکن چیز بحیثیت موجود ہونے کے ناقابل عدم ہے۔ اور جو عدم نہ قبول کرے وہ وجود و عدم کے امکان سے موصوف نہیں ہوتا ایسا ہی وہ معدوم ہونے کی حالت میں بھی ناقابل وجود ہوتا ہے۔ پھر اس صورت میں ذات جبکہ وجود و عدم سے مشروط ہو تو امکان کا اس کو عارض ہونا محال ہے۔ حالانکہ ذات امکان سے موصوف ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ذات کا (ایک خاص) اعتبار ہے جو وجود و عدم دونوں کے سوا ہے اور یہی اعتبار دونوں حالتوں کا مفروض ہوتا ہے۔ اور امکان اس کو (یعنی ذات کو) وجود و عدم کی نسبت کے لحاظ سے عارض ہوا کرتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ تو صرف اس صورت میں لازم آئے گا جبکہ ہم یہ تسلیم کریں کہ ایک موجود چیز کو وجود کی طرف نسبت کرنے سے اس کے لیے امکان کا تحقق ہوتا ہے۔ حالانکہ ہم یہ نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کا امکان اس کے وجود کی حالت میں زمانہ مستقبل کی طرف نسبت کرنے سے متحقق ہوتا ہے۔ (ہمارا جواب یہ ہے کہ) حادث کا ممکن ہونا ضروری

چوتھی فصل

ہے اور یہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو یہ امکان اس (حادث) کے وجود کی حالت میں اس (وجود کی) حالت کی نسبت سے ہوگا۔ یا یہ کہا جائے گا کہ وہ (حادث) اپنے وجود سے پہلے اس کے مستقبل پر نظر کرتے ممکن تھا۔ اگر پہلی صورت ہو تو تم نے تسلیم کر لیا کہ امکان وجود حالی کی نسبت سے پایا گیا۔ اور اس سے ہمارا مطلوب حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اگر دوسری صورت ہو تو وہ (حادث) وجود حاصل ہونے سے پہلے امکان کا محکوم علیہ تھا۔ لہذا وہ حادث اس وجود کے سوا ہوگا جو امکان کا محکوم علیہ نہیں ہے۔

تیسری دلیل۔ یہ ہے کہ وجود مفاد (حاصل شدہ) ہے اور ماہیت غیر مفاد ہے۔ لہذا وجود ماہیت کے سوا ہے۔ ماہیت کے مفاد اور غیر مفاد ہونے کی تحقیق حق آگے بیان ہوگی۔

چوتھی دلیل۔ فصل ماہیت جنس کی علت نہیں ہوتی۔ ورنہ وہ اس
کی مقسم نہ ہوتی حالانکہ وہ خود حصہ نوع کے وجود کا سبب ہوتی ہے تاکہ وہ ۲۸
خاصے سے متمیز ہو جائے جو طبیعت نوع کا مقوم نہیں ہوتا۔ لہذا وجود غیر ماہیت ہے۔

پانچویں دلیل۔ علت معلول سے وجود میں تو مقدم ہوتی ہے مگر ماہیت میں معلول سے مقدم نہیں ہوتی۔ لہذا وجود غیر ماہیت ہے اور اس سے متعلق تحقیق حق آگے بیان کی جائے گی۔[1]

ایسے دلائل جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وجود ماہیتوں کے درمیان مشترک ہونے پر بھی ماہیتوں کی جنس نہیں ہو سکتا چھ ہیں۔

پہلی (دلیل) اگر وجود جنس ہو تو جو امور اس میں داخل ہیں وہ باہم ایک دوسرے سے بذریعہ فصول مقومہ ممتاز ہوں گے۔ کیونکہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ جہت اشتراک جہت امتیاز کے سوا ہوتی ہے۔ اور ما بہ الامتیاز (یعنی فصل مقوم کا) موجود ہونا بھی ضروری ہے ورنہ جو خود موجود نہ ہو وہ ایک

لہ وہ پانچوں دلائل جو وجود کے مشترک نہ ہونے پر مبنی ہیں ختم ہو گئیں اب وہ دلائل بیان ہوں گی جو وجود کے مشترک ہونے پر مبنی ہیں۔ (مترجم)

چوتھی فصل

ایک موجود کو دوسرے موجود سے کیسے متمیز کرے گا۔ پھر تو فصل بھی جنس کی ماہیت میں شریک نوع ہو جائے گی اور (اس کے لیے) ایک دوسری فصل درکار ہوگی اور اس فصل کے متعلق بھی فصل اول کی طرح گفتگو ہوگی نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر فصل ایک اور فصل کی محتاج ہوگی۔ اور یہ سلسلہ نا متناہی چلا جائے گا (یعنی تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے)

دوسری (دلیل) فصل جنس کی ماہیت سے خارج ہے ورنہ وہ جنس کی مقسم یا اس کی علت وجود نہ ہوتی پھر فصل میں اور عوارض میں فرق نہ ہوتا۔ اور اگر وجود جنس ہوتا تو اس کی انواع کے لیے بھی فصول ہوتے اور وہ فصول وجود جنس کے اسباب ہونے پر پھر وجود کے لیے بھی ایک اور وجود ہوتا حالانکہ یہ محال ہے۔

تیسری (دلیل) وجود اگر جنس ہو تو واجب و ممکن میں امتیاز بذریعہ فصل ہوگا اور واجب جنس و فصل سے مرکب ہو جائے گا۔ لہٰذا وہ اپنے ان دونوں جزؤں سے متعلق ہو جائے گا اور اگر یہ دونوں جزء نہ ہوں تو واجب بھی موجود نہ ہوگا پھر واجب بالذات وہ جب بالذات نہ رہے گا اور یہ درست نہیں (ھذا خُلفٌ)

چوتھی (دلیل) وجود کے تحت ہیں جو چیزیں ہیں ان پر وجود کا اطلاق یکساں نہیں ہوتا کیونکہ واجب کا وجود ممکن سے اور ممکنات میں بھی جوہر کا وجود عرض سے اولی ہے اور ہر وہ (کلی) جو اپنے ماتحت پر یکساں نہیں محمول ہوتی وہ اپنے ماتحت کی جنس نہیں ہوتی۔ کیونکہ ماہیت اور اس کے مقومات میں تفاوت محال ہے۔ (یعنی وجود کلی متواطی نہیں ہے بلکہ کلی مشکک ہے اور کلی مشکک اپنے ماتحت کی جنس نہیں ہوتی۔

ؔلہ لا متناہی کے دو معنی ہیں۔ ایک لا متناہی بمعنی لا یَقِفُ عِندَ حَدٍ۔ یعنی وہ نا متناہی جو کسی حد پر نہ ٹھیرے جیسے عدد کہ کسی حد پر ختم نہیں ہوتا بلکہ ہر عدد کے اوپر ایک اور عدد نکلتا چلا جاتا ہے۔ ایسا نا متناہی محال نہیں ہے۔ دوسرے معنی لا متناہی بالفعل ہیں یعنی ایسے امور موجود ہو جائیں جو بالفعل نا متناہی ہیں۔ یہ نا متناہی محال ہے۔

چوتھی فصل ۲۹

پانچویں دلیل۔ اگر وجود فی نفسہ مستقل بالذات ہے اور وہ عرض پر محمول ہوتا ہے تو (چونکہ) جس کا جزو جوہر ہو وہ بھی جوہر ہی ہے لہذا واجب ہوا کہ عرض عرض نہ رہے بلکہ جوہر ہو جائے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر وجود غیر مستقل بالذات ہے اور وہ جوہر پر بھی محمول ہوتا ہے تو (چونکہ) جس کا تقوم عرض سے ہے وہ بھی عرض ہی ہوگا۔ لہذا جوہر جوہر نہ رہے گا۔ بلکہ عرض ہو جائے گا، اور یہ بھی خلاف مفروض ہے۔

چھٹی دلیل۔ جب ذات کا تعقل ہو جائے اور اس کے ذاتیات میں سے کسی ذاتی کا جی میں خیال آجائے تو اس ذاتی کا ذات کے لیے مجہول الثبوت ہونا محال ہے اور یہاں ماہیت کا خیال آجانے کے بعد بھی ہم اس کے وجود کو بغیر دلیل کے نہیں جان سکتے۔ لہذا معلوم ہوا کہ وجود ذات میں داخل نہیں ہے۔

جو لوگ اس بات کے منکر ہیں کہ وجود ماہیت پر زائد ہے وہ تین امور سے استدلال کرتے ہیں۔

اول یہ کہ اگر وجود ماہیت پر زائد ہو تو یہ درست ہوگا کہ ماہیت کا تعقل تو ہو جائے اور اس کا وجود ذہن میں نہ آئے یا ماہیت کا وجود تو معلوم ہو جائے مگر خود ماہیت ذہن میں نہ ہو۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا اپنے ساتھ پر موقوف ہونا محال ہے مگر (چونکہ) تالی محال ہے لہذا مقدم بھی اسی طرح محال ہے۔

دوم یہ کہ وجود اگر زائد ہو تو وہ ثابت ہوگا یا ثابت نہ ہوگا اگر وجود ثابت نہ ہو تو وہ زائد نہ ہوا۔ اور اگر ثابت ہو تو اس کا ثبوت خود اس (وجود) پر زائد ہوگا تو تسلسل ہو جائے گا۔

سوم یہ کہ اگر وجود ذوات پر ایک زائد صفت ہو تو ذوات اس (وجود) کے قابل ہوں گی۔ اور یہ قبول بھی محض فرض عقلی نہ ہوگا۔ کیونکہ ماہیت کے ساتھ وجود کا اتصاف بذات خود ایک مستقل اور محقق امر ہے۔ مگر ہر اس چیز کے لیے جو کسی صفت کے قابل ہے تعین و تحصل لازمی ہے تاکہ وہ اپنے غیر کو قبول کرے۔ کیونکہ کسی اور چیز کا اس کے لیے ثابت ہونا خود اس کی ذات (یعنی مثبت لہ) کے ثبوت کی فرع ہے۔ اور یہی تحصل وجود ہے۔ لہذا ذات کا وجود سے متصف

چوتھی فصل

ہونے کے پہلے موجود ہونا لازم آئے گا جو خلاف مفروض ہے۔

ان کی پہلی دلیل کا جواب دو طرح ہو سکتا ہے۔

(۱) وجود کے غیر ماہیت ہونے سے یہ صحیح ہونا لازم نہیں آتا کہ ان میں
سے ایک ذہن میں نہ ہو اور دوسرے کا تعقل ہو جائے۔ (کیونکہ) جسم کا کسی ۳۰
حیّز میں حاصل ہونا ایک ایسا امر ہے جو اس کی ذات پر زائد ہے۔ حالانکہ ان میں سے کسی ایک کا تعقل بغیر دوسرے کے نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح دو مضافوں میں سے کسی ایک کا تعقل بحیثیت مضاف ہونے کے اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ دوسرے مضاف کا تعقل نہ ہو۔

(۲) یہ مغالطہ ہے۔ کیونکہ وجود وہی ماہیت ہے جو خارج میں حاصل ہو لہٰذا جب ہم کو اس ماہیت کا تعقل ہوتا ہے جو خارج میں حاصل ہے تو اس تعقل میں وجود بھی شامل ہے پھر اس کے باوجود یہ جواز کیونکر لازم آیا کہ ماہیت کا تو تعقل ہو جائے اور اس کا وجود ذہن میں نہ ہو۔

ہاں اس کلام کے لزوم کا توہم[1] اس شخص پر ہو سکتا ہے جو وجود کو تحصل ماہیت کی علت قرار دیتا ہے۔ مگر جو شخص یہ کہتا ہے کہ خود تحصل خارجی ہی وجود ہے اس پر اس توہم کا لزوم بعید ہے۔

ان کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ ثابت کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) یہ کہ اس کے معنی سوائے ثابت ہونے کے کچھ اور نہ ہوں۔

(۲) یہ کہ ثابت ہونے کے سوا اور بھی کچھ ہوں پس اگر ثابت ہونے کے سوا اس کے کچھ اور معنی ہوں گے تو اس صورت میں ثبوت اس (معنی) پر (ایک امر) زائد ہوگا۔ اور اگر بجز ثبوت کے اس کے کچھ اور معنی نہ ہوں تو ثبوت کا اس (معنی) پر زائد ہونا ضروری نہیں۔ اگر وہ وجود کے متعلق یہ کہیں کہ اس کا تصور ممکن ہے اور اس کے خارج میں موجود ہونے یا نہ ہونے کی نسبت شک پیدا ہو تو وجود کے لیے ایک اور وجود لازم ہوگا تو اس کا مکمل جواب پہلے ہی گزر چکا ہے۔

[1] اسی فصل کے آغاز میں۔

چوتھی فصل

ان کی تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قابل کی حقیقت کا تعین قابلیت کی صحت کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔ جس کی تحقیق آئندہ فصل میں بیان کی جائے گی۔

پانچویں فصل

واجب الوجود کا وجود اس پر زاید ہے یا نہیں

واضح ہو کہ وجود واجب الوجود کے متعلق جو مذاہب ہو سکتے ہیں وہ ان
تین[۳] احتمالات سے زیادہ نہیں۔ کیونکہ اس کا وجود بہ لحاظ معنی وجود ممکنات
کے مساوی ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر (وجودِ ممکنات کے) مساوی نہ ہو تو لفظ وجود
کا اطلاق ان دونوں (ممکن و واجب) پر بطور اشتراک اسمی ہوگا۔ اور اگر دونوں
جگہ (یعنی واجب و ممکن میں لفظ وجود کا) ایک ہی مفہوم ہو تو (دو صورتوں سے)
خالی نہیں یا تو وہ مفہوم واجب الوجود کے حق میں کسی دوسری ماہیت کے
ساتھ ہوگا یا کسی اور ماہیت کے ساتھ نہ ہوگا۔ بلکہ وہ خود ایک قایم بالذات ۲۱
وجود ہوگا۔ اس تقسیم سے ظاہر ہوا کہ اس باب میں صرف تین ہی احتمالات
ہو سکتے ہیں۔

(۱) لفظ وجود کا اطلاق واجب اور ممکن دونوں میں برائے نام مشترک ہے

(۲) وجود کا اطلاق ان دونوں میں برائے نام مشترک ہونے کے باوجود وہ (وجود) واجب کی ماہیت و حقیقت سے جدا ہے۔

(۳) واجب اور ممکن میں وجود اشتراکِ اسمی کے طور پر نہیں کہا جاتا اور

پانچویں فصل

باایں ہمہ وہ دوسرے کی ماہیت سے ملا ہوا ہے۔

پہلا احتمال یعنی وجودِ واجب کا وجودِ ممکن کے مخالف ہونا ان دلائل مذکورہ سے باطل ہے جن سے وجود کو موجودات میں مشترک ثابت کیا گیا ہے۔

دوسرا احتمال یعنی وجود واجب اور ممکن دونوں میں بلحاظ معنی مشترک ہونے کے باوجود وہ اس (واجب) کی ماہیت سے الگ ہے۔ جمہور حکماء کا یہی مذہب ہے مگر وہ ہمارے پاس باطل ہے اور جب یہ دونوں احتمالات باطل ہو جائیں تو صرف تیسرا احتمال باقی رہ جاتا ہے (یہ) دوسرا احتمال (بھی) چار وجوہ سے باطل ہے۔

(۱) بحیثیت وجود وجود کا مفہوم کسی دوسری ماہیت سے متصل ہونے یا نہ ہونے کے سوا ہے مگر اس پر بھی وہ مجرد ہونے یا مجرد نہ ہونے سے خالی نہیں لہذا دو حال سے، خالی نہیں یا تو وجود اپنے وجود ہونے میں ان دونوں قیدوں میں سے کسی ایک کا مقتضی ہوگا یا نہ ہوگا۔ پھر اگر ان دونوں قیدوں میں سے کسی قید کا مقتضی ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ ماہیت سے جدا ہونے کا مقتضی ہوگا یا ماہیت کو عارض ہونے کا مقتضی ہوگا۔ اگر ماہیت سے جدا ہونے کا مقتضی ہو تو ہر وجود کا ماہیت سے غیر متصل ہونا واجب ہوگا۔ لہذا ممکنات کا وجود ان کی ماہیتوں کو عارض نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر وجود عروض ماہیت کا مقتضی ہو تو ہر وجود کا ماہیت کو عارض ہونا واجب ہوگا۔ لہذا واجب الوجود کا وجود بھی ماہیت کو عارض ہوگا حالانکہ ایسا نہ ہونا کہا گیا ہے۔ اور یہ خلاف ۳۲ مفروض ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ وجود (بذاتہ) عارض ہونے اور نہ ہونے دونوں کا مقتضی نہیں ہے بلکہ اس کا کبھی عارض ہونا اور کبھی عارض نہ ہونا محض کسی ایسے سبب سے ہوتا ہے جو اس سے خارج اور منفصل ہے۔ لہذا وجود واجب الوجود ماہیت سے کسی سبب ہی کی بنا پر مجرد ہوتا ہے۔ لہذا واجب الوجود بالذات کا وجود واجب الوجود بالذات نہیں ہوا بلکہ کسی خارجی سبب سے ہوا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

یہ مذکورۂ بالا، کلام اپنی قوت واستواری میں اس حد تک پہنچ گیا ہے

پانچویں فصل

کہ اس میں کسی شک کی توجیہ کا خیال بھی نہیں ہو سکتا۔ لیکن میں ایک فصل بیان کروں گا جس کو شیخ نے مباحثات میں اور فارابی نے تعلیقات میں ذکر کیا ہے جس پر شاید یہ توہم ہو کہ وہ ہمارے بیان مذکور کے خلاف ہے پھر ہم یہ بھی بیان کریں گے کہ یہ بات نہیں ہے۔

جو وجود حق تعالیٰ کی ماہیت ہے وہی واجبیت (بھی) ہے اور واجبیت ایسا وجود نہیں (جس کو یہ لازم ہو کہ وہ) محال نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ایسا ہے کہ اس کا وجود واجب ہے اگر واجبیت ایسا وجود ہو (جس کو یہ لازم ہو کہ) وہ محال نہیں ہو سکتا (تو) حق سبحانہ تعالیٰ کی نسبت کبھی یہ خیال (بھی) نہیں ہو سکتا کہ اس وجود سے اس کا تعلق ہے جس کو محال نہ ہو سکنا لازم ہے کیونکہ ہر وہ وجود جس کو یہ (محال نہ ہو سکنا) لازم ہے یا وہ جس کا وجود وجود اور اپنے مقارن (جس کو یہ لازم ہو کہ محال نہ ہو سکے) سے مرکب ہو (یعنی جو وجود اور کسی اور چیز سے مرکب ہو) وہ مرکب الماہیۃ ہوگا۔ لہٰذا وہ ذات جس کا وجود واجب ہے اس صورت میں اس کی واجبیت ہی اس کی ماہیت بھی ہوگی (یعنی واجب تعالیٰ کی واجبیت ہی اس کی عین ماہیت بھی ہوگی) اگر وجود سے مراد اس (لازم لا یستحیل) سے ہے تو اس میں مشارکت ہی نہیں۔ اور اگر وجود سے مراد وہ وجود ہے جو عدم کا مقابل ہے اور جس میں شرکت واقع ہوتی ہے تو ایسا وجود اس (خدا) کی واجبیت کے لوازم سے ہوگا۔ اور اس کی ماہیت کا وجود بھی واجب ہوگا۔ (یہاں) وجود سے مراد ہی وجود ہے جو اس میں مشترک ہے لہٰذا یہ وجود بھی بحیثیت وجود (اسی طرح) اس (خدا) کی ماہیت کے لوازم سے ہوگا اور کیوں نہ ہو جب کہ ہم خود ہی کہہ رہے ہیں کہ اس ماہیت کا وجود واجب ہے۔ جیسے یوں کہیں کہ مثلث کے (تینوں) زاویوں (کے مجموعے) اور دو قائمہ زاویوں کا باہم مساوی ہونا لازم ہے۔ پھر یہ ماہیت بھی انسانیت وغیرہ کی طرح نہیں ہو سکتی کہ یوں کہہ دیا جائے کہ جب تک خود انسانیت کا وجود نہ ہو اس کے لازم کا وجود محال ہے کیونکہ بجز مقوم لوازم (یعنی جو لوازم مقوم نہیں ہوتے) ماہیت کے معلول ہوتے ہیں اور تاوقتیکہ علت نہ پائی جائے معلول بھی نہیں پایا جاتا۔

پھر یہ انسانیت کی طرح کیسے ہو سکتی ہے کہ وجود سے پہلے وجود ہو یہاں تک کہ پانچویں فصل
اس معلول کے وجود کی علت ہو جائے جو خود وجود ہے۔ ۳۳

پھر شیخ کا بیان ہے کہ یہ محال صرف انہیں ماہیتوں میں ہوگا جن کے لیے بجز لازم کے نہ تو وجوب ہے اور نہ وجود۔ مگر وہ ماہیت جو خود واجبیت ہے یعنی وہ ماہیت جس کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ بالذات واجب الوجود ہے (یعنی وہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج نہیں) اور اس کے نام کے یہی تو معنی ہیں۔ تو اس کے لیے تو وجود مشترک لازم ہے۔ جس کی شناخت قوی کی طرح اس کے لوازم سے ہوتی ہے۔ بلکہ اس کی ہویت کا وجود بھی قوی کی ہویت کی طرح واجب ہے کہ اس سے اس کے افعال واجب ہوتے ہیں۔

کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ آیا حق تعالیٰ کی ماہیت پائی بھی جاتی ہے کہ اس کا لازم پایا جائے اور وہ (ماہیت حق تعالیٰ) اپنے لازم کی علت ہو جائے۔ اور علت وجود ہو کر اپنے وجود سے بھی پہلے پائی جائے کیونکہ اس کو یہ جواب دیا جائیگا کہ اس (خدا) کی ماہیت ایسے وجود سے موجود ہے جو اس کو خارج سے نہیں لاحق ہوا یعنی وہ (ماہیت خدا) انسانیت کی طرح نہیں ہے کہ جس کا وجود اس سے خارج ہے۔ (یعنی انسان کا وجود ذاتی نہیں بلکہ حق سبحانہ تعالیٰ کا فیضان ہے) بلکہ وہ (ماہیت خدا) بغیر ملبوس وجود کے خود وجود ہے؛ اور اس میں کوئی چیز اس کی شریک نہیں۔ اور وہی نفس واجبیت (بھی) ہے اور یہ ایک بسیط معنی ہیں اگرچہ تعبیر کرنے والے اس کو مرکب الفاظ میں تعبیر کرتے ہیں۔

اگر اس (یعنی خدا) کا وجود مشترک ہو تو وہ اس کا ایسا لازم ہوگا جس کو یہ کہا جائے کہ وہ (لازم) اس کے لیے واجب ہے۔ یا اس لازم کا وجود بمعنی عام پایا جائے گا۔ پھر وہ لازم اس سے کبھی رفع نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس وجود معین و برحق کے موجود ہونے کے سبب وہ اس کا (لازم) ہے۔ کیونکہ یہ تو مقرر ہے کہ وہ خدا اپنی اصل اور ماہیت سے موجود ہے بس ایک کمزور سوال ہوگا کہ آیا وہ موجود بھی ہے یا نہیں بس اس کے وجود بمعنی عام کو بھی نظر انداز کر دیا جائے لیکن وہ اس کا لازم ہے (جس کا نظر انداز کرنا درست نہ ہوگا) یا بطور

پانچویں فصل

مناقشہ یہ کہ دیا جائے کہ وہ (مستقلاً) موجود نہیں ہے۔ لیکن اس کا وجود اس چیز کی صفت ہے جس میں وہ (صفت) پائی جائے۔ اب اس کے بعد اس موقع پر میں جو تفصیلی نیز گہری اور نازک بحث کرنا چاہتا ہوں۔ اس کے لیے خدا سے میری دعا ہے کہ وہ مجھ کو اس میں اپنے مقصد تک پہنچنے کی توفیق عطا فرمائے۔

میں تو یہ کہوں گا کہ یہ کلام باوجودِ طوالت کسی کے لیے بھی تشفی بخش نہیں ہے۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ تین سے زیادہ اقسام نہیں ہوتے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ممکنات میں بھی وجود کا ایک خاص مفہوم ہے۔ لہٰذا وہ واجبیت

۳۴ جس کو اول سبحانہ تعالیٰ کی ماہیت قرار دیا ہے وہ اپنی حقیقت اور مفہوم میں ان ممکنات کے وجود کی مساوی ہوگی یا نہ ہوگی۔

قسم اول کا بیان یہ ہے کہ (تقریر مذکور پر)

پہلے تو یہ واجب ہوگا کہ اول دو مرتبہ موجود ہے۔ ایک اس واجبیت کے مرتبے میں دوسرے (اس مرتبے میں) جب کہ وہ اس واجبیت کا لازم ہوا ہے۔

دوسرے یہ کہ بلحاظ عارض ان دونوں (واجبیت والتزام) میں سے کوئی بھی ایک دوسرے سے اولیٰ نہ ہوگا۔

تیسرے یہ کہ جس وجود کو بھی معروض فرض کیا جائے یہی (مذکورۂ بالا) اشکال بعینہ اس کے بارے میں بھی ہوگا۔ کیونکہ اگر وجود ماہیت سے الگ ہونے (تجرد) کا مقتضی ہے تو ہر وجود کا یہی (اقتضا) ہوگا۔ اور اگر وجود ماہیت سے الگ نہ ہونے (لاتجرد) کا مقتضی ہو تو بھی ہر وجود کا یہی اقتضا ہوگا۔ اور اگر وجود ان دونوں (تجرد و لاتجرد) قیدوں میں سے کسی ایک کا بھی مقتضی نہ ہو تو وہ ان میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی بغیر کسی خارجی سبب کے متصف نہ ہوگا اور جس امر کا نام واجبیت رکھا گیا ہے اگر اس کے مفہوم کو وجود کے مفہوم کا مخالف قرار دیا جائے تو پھر واجب الوجود کی ماہیت وجود نہ ہوگی بلکہ کوئی ایسا امر ہوگا جو وجود کا مخالف ہے یا اگر یوں کہا جائے کہ وہ حقیقت جو اس وجود کی مخالف ہے وہ اس کی

پانچویں فصل

موجودیت ہے تو پھر لفظ وجود کا اطلاق اس پر اور اس کے ماسوا پر بطور اشتراک اسمی ہوگا جس کا باطل ہونا ہم ثابت کر چکے ہیں۔

یا یہ کہا جائے کہ وہ وجود جو ممکنات کے ساتھ مفہوماً مشترک ہو اس ماہیت کو لازم ہے تو اس (قول) کے بموجب واجب الوجود کے وجود کو اس کی ماہیت کا مقارن بنا دیا گیا اور یہ ان کے مذہب کو بالکلیہ چھوڑ دینا اور ہمارے ذکر کردہ مذہب کو اختیار کرنا ہے۔

یا یوں کہا جائے کہ یہ حقیقت اس کے وجود کے سوا ہے اور اس کو وجود لازم نہیں تو (اس قول پر) واجب الوجود سے اس کے وجود کی نفی لازم آئے گی اور خدا اس سے بزرگ و برتر اور بہت ہی اعلیٰ و ارفع ہے۔ بلکہ انصاف یہ ہے کہ شیخ نے جو کچھ بھی کہا ہے وہ اس امر کی تصریح ہے کہ حق سبحانہ کا وجود اس کی حقیقت پر زاید ہے جیسا کہ ہم نے اختیار کیا ہے۔

دوسری وجہ اس قول کے فساد میں۔ جو یہ کہتا ہے کہ واجب الوجود کی حقیقت وہی مجرد وجود ہے یہ ہے کہ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ خدا کی حقیقت انسان کو معلوم نہیں اور اس پر دلائل قطعیہ بھی قایم کی گئی ہیں۔ لہٰذا اس کی حقیقت ہی اگر اس کا وجود ہو اور وہ اس ماہیت کے سلب کے ساتھ مشروط ہو تو ضرور ہوا کہ اس کی حقیقت بشر کو معلوم ہو جائے۔ کیونکہ وجود اوّلی التصور ہے۔ اور اسی طرح قید سلبی بھی معلوم ہے۔ لہٰذا وہ وجود جو قید سلبی سے مقید ہے معلوم ہے۔ حالانکہ اس کی حقیقت نامعلوم ہے لہٰذا اس کی حقیقت اس وجود کے سوا ہوگی جو قید سلبی سے مقید ہے۔ ۳۵

تیسری وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا دوسرے کے لیے (اپنے غیر کا) مبدا ہونا یا تو اپنے اس وجود سے ہوگا جو ماہیت سے الگ ہونے کے ساتھ مشروط ہے (یعنی باری تعالیٰ کا وجود اپنے غیر کا مبدا یا تو بشرط تجرد عن الماہیتہ ہوگا) یا وہ اس شرط (تجرد عن الماہیتہ) سے مشروط نہ ہوگا۔ اگر پہلی صورت ہو تو ایک عدمی قید موجود کی علت میں داخل ہو جائے گی کیونکہ تجرد قید عدمی ہے۔ اور یہ (قید عدمی) کا موجود کی علت میں داخل ہونا محال ہے یا اس بارے میں اس قید (ماہیت سے مجرد ہونے) کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ ماہیت وجود کا اعتبار ہوگا۔ اور یہ ماہیت (چونکہ) ممکنات میں بھی پائی جاتی ہے لہٰذا یہ

پانچویں فصل

واجب ہوگا کہ ہر ممکن کا وجود باری تعالیٰ کے معلولات کی علت ہو جائے اور یہ (بھی) کہ باری تعالیٰ ان میں سے ہر ممکن کا معلول ہو جائے اور یہ خلاف مفروض ہے۔

چوتھی یہ کہ سب (فلاسفہ) اس پر متفق ہیں کہ وجود خارجی کا سبب (مابہ الکون فی الاعیان) وجود عینی نہیں۔ بلکہ خود وجود خارجی (الکون فی الاعیان) ہی وجود عینی ہے۔ اور جس کا معلوم ہونا اور محکوم ہونا دونوں غیر مستقل ہوں اس میں (کون فی الاعیان) خارج میں موجود ہونا اعراض ہیں اور اس پر ثابت یا غیر ثابت کا حکم نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ان امور کا حکم ان کی ماہیتوں پر شامل ہوتا ہے جیسا کہ انھوں (خود فلاسفہ) نے بیان کیا ہے۔ جب وجود کا یہ حال ہے تو واجب الوجود کے حق میں وہ بعینہ سبب سے کیسا بے نیاز ہو گیا اور خود بذاتہ کیسا مستقل ہو گیا حاصل کلام یہ ہے کہ وہ عرض جو اتنا کمزور ہو کہ تنہا اس کا ادراک بھی نہیں ہو سکتا وہ خود بخود کس طرح ایسی مستقل ذات بن گیا کہ ہر مستقل کا مبدا ہو گیا۔ یہ ایسی بات ہے جس کی خرابی ہر عاقل بخوبی جانتا ہے۔

اس کی ایک تقریر یہ بھی کی گئی ہے کہ شیخ نے الٰہیات شفا[۱] کے تیسرے مقالے میں جب وحدت کے عرض ہونے کو ثابت کرنے کا ارادہ کیا تو یہ دعویٰ کیا ہے کہ اگر وحدت تنہا (یعنی بغیر کسی موضوع کے) پائی جائے تو (دو حال سے) خالی نہیں یا تو وہ ایسی مجرد ہوگی جو تقسیم نہیں ہو سکتی (کیونکہ) وہاں کوئی طبیعت ہی نہیں جس پر یقینی ہو کہ وہ تقسیم نہیں ہوتی یا یہ کہ وہاں کوئی دوسری طبیعت ہے پہلی قسم محال ہے کیونکہ کم از کم وہاں وجود تو ہے بس یہی وجود تقسیم نہیں ہوتا۔ یہ تو شیخ کا کلام ہے۔ مگر میں تو یہ کہوں گا کہ جس طرح عقل یہ حکم دیتی ہے کہ وحدت کا ادراک اس کو بغیر کسی
36 چیز پر محمول کیے نہیں ہو سکتا اسی طرح عقل کا یہ حکم بھی ہے کہ وجود کا ادراک بھی اس کو بغیر کسی چیز پر محمول کیے نہیں ہو سکتا۔

اگر ان دونوں میں یہ فرق پیدا کیا جائے کہ وحدت ایک عدمی امر ہے

---

[۱] تیسرا مقالہ تیسری فصل تحقیق وحدت و کثرت۔ الٰہیات شفا صفحہ ۴۲۹ مطبوعہ ایران

پانچویں فصل

اس لیے اس کا ادراک اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ اس کو کسی ثابت موضوع کی طرف نسبت دی جائے مگر وجود تو ایک امر ثبوتی ہے لہذا وہ کسی موضوع کا محتاج نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شیخ نے اسی مقالے کی کسی فصل میں وحدت کے امر عدمی ہونے کو باطل کیا ہے پھر یہ کلام اس کی طرف سے کیونکر روا ہو سکتا ہے۔

اس قسم کے ابطال میں بس ہم یہی دلائل بیان کرتے ہیں۔ لیکن حکماء نے اس بات کو دلائل سے ثابت کیا ہے کہ حق سبحانہ کا وجود کسی اور ماہیت کے ساتھ نہیں۔ ان کا قول ہے کہ اگر وجود اس کی ماہیت کا مقارن (ساتھی) ہو تو (دو حال سے) خالی نہیں یا تو اس وجود کا تحقق اس ماہیت پر موقوف ہوگا یا موقوف نہ ہوگا۔

اگر موقوف نہ ہو تو وہ وجود اس ماہیت سے بے نیاز ہوگا۔ اور وہ اس (ماہیت) کو عارض بھی نہ ہوگا (بلکہ) وہ ایسا وجود ہوگا جو خود بخود موجود ہے لہذا وہ اس ماہیت کو عارض نہ ہوگا اور یہی تو مطلوب ہے۔

اور اگر اس وجود کا تحقق اس ماہیت پر موقوف ہو تو وہ اس ماہیت کا محتاج ہوگا اور ہر وہ چیز جو دوسرے کی محتاج ہو وہ اپنی ذات سے ممکن ہے پھر اس لحاظ سے وجود (بھی) بحیثیت وجود ہونے کے ممکن ہے۔ اور ہر ممکن کیلئے ایک سبب ہوتا ہے لہذا اس وجود کے لیے بھی کوئی سبب ہوگا اور یہ سبب اگر واجب الوجود کی ماہیت کے سوا ہو تو وہ واجب الوجود کے وجود کی علت ہوگا پھر واجب الوجود (ایسی صورت میں) واجب الوجود نہ رہے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔

اور اگر اس کا سبب وہی ماہیت ہے تو سبب (چونکہ) بہ لحاظ وجود معلول سے مقدم ہوتا ہے اس لیے لازم ہوا کہ ماہیت اپنے وجود سے اپنے وجود پر مقدم ہو لہذا وہ موجود ہونے سے پہلے موجود ہو جائے گی۔ اور اس (امر) کا اقتضا یہ ہے کہ وہ (ماہیت) دو دفعہ موجود ہو نیز تسلسل بھی لازم آئے گا۔ اور اگر تسلسل کا امکان بھی فرض کر لیں تب بھی اعتراض رفع نہیں ہوتا کیونکہ ہم پوچھیں گے کہ یہ ماہیت وجود کی مقتضی ہے یا نہیں۔ اور اگر وہ وجود کی مقتضی ہے تو اس ماہیت اور اس وجود کے درمیان کوئی اور وجود نہ ہوگا۔ لہذا وہ ایسی علت ہوگی جو اپنے

معلول سے بلحاظ وجود غیر مقدم ہے۔ اور یہ محال ہے اور اگر ماہیت کسی وجود کی مقتضی نہیں تو یہ (گویا) اس بات کا حکم ہوگا کہ اس (خدا) کی ماہیت وجود کی مقتضی نہیں بلکہ اس کا وجود کسی دوسری چیز سے آیا ہے اور یہ (امر) اس کو واجبات سے نکال کر ممکنات میں داخل کر دے گا۔ یہ ان کے کلام کی بہترین تقریر ہے۔ پانچویں فصل ۳۷

اور اس کا جواب دو طرح پر ہے۔

(۱) ممکنات کی ماہیتوں کا یہ معارض وجود عقل کے قابل ہے جیسے یہ حکم کہ اثر کرنے والا اثر سے مقدم اور قابل مقبول سے پہلے ہوتا ہے کیونکہ کوئی چیز جب تک خود مقرر و ثابت نہ ہو اس کا غیر اس کے لیے ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا ہم تو یہ کہیں گے کہ تعین ماہیت اپنے ماہیت ہونے میں وجود قبول کرنے کے لیے ناکافی ہوگا یا کافی ہوگا اگر وہ قبول وجود کے لیے ناکافی ہے تو ماہیت کی قابلیت وجود کسی دوسرے وجود پر موقوف ہوگی تاکہ وہ موجود ہونے سے پہلے موجود ہو جائے پھر تو وہ سارے محالات جو تم نے بیان کیے ہیں لازم آئیں گے۔ اور جب یہ باطل ہو تو یہی بات قرار پائے گی کہ ممکنات کا وجود ان کی ماہیتوں پر زاید نہیں بلکہ خود وجود ہی ان کی ماہیت ہے پھر لفظ وجود کا اطلاق ماہیت موجودہ پر بطور اشتراک اسمی ہوگا۔

(۲) اور اگر تعین ماہیت اپنے ماہیت ہونے میں قابلیت وجود کیلیے کافی ہو یہاں تک کہ تقدم ماہیت اور ان کی قابلیت وجود کے بارے میں ان کے موجود ہونے سے پہلے موجود ہو جانے کا بھی اعتبار نہ کیا جائے تو پھر یہ کیوں ناجائز ہے کہ ماہیت کا تعین اس کے وجود میں اثر کرنے کے لیے کافی ہے۔ یہاں تک کہ یہ اعتبار بھی نہ کیا جائے کہ ماہیت اپنے موثر ہونے میں وجود سے مقدم ہو کر اپنے موجود ہونے سے پہلے موجود ہو جائے گی۔ حاصل کلام یہ کہ یا تو ہم کہیں کہ ممکنات کے وجود خود ان کی حقیقتیں ہیں یا یہ کہیں کہ وجود ان کی حقیقتوں پر زیادہ ہے۔

اگر پہلی بات سچ ہو تو وجود اشیا میں مشترک نہیں ہوا اور یہ بات جب وجودِ ممکنات میں جائز ہے تو وجودِ باری میں بھی جائز ہے۔ اشکال بالکلیہ رفع

پانچویں فصل

ہو گیا اور اگر ہم وجود ممکنات کو ایک امر مشترک قرار دیں تو ان کا وجود ان کی ماہیتوں پر زیادہ ہو گا۔ اور ان کی ماہیتیں ان وجودوں کے قابل ہوں گی اور لامحالہ ماہیت اس قابلیت کے لیے کافی ہو گی ورنہ تسلسل لازم آئے گا اور جب وہ اس قابلیت میں کافی ہو گی تو موثریت وجود میں بھی کافی ہو گی یہاں تک کہ ماہیت کے علت وجود ہونے سے ان کا وجود سے پہلے وجود لازم نہ آئے گا۔

دوسری یہ کہ ہم کہیں گے کہ ماہیت کے اجزا قوام ماہیت کی علت ہیں اور یہ تقدم تقدم بالوجود نہیں ورنہ جب ہم ماہیت کو وجود سے مجرد فرض کریں گے تو وہ موصوف بالوجود ہو جائے گی۔

اگر وہ اس کا یہ عذر کریں کہ ماہیت کے اجزا کا ماہیت پر بلحاظ وجود مقدم ہونے کے یہ معنی نہیں کہ بغیر تحقیق وجود کے یہ اعتبار خارج میں نہیں پایا جاتا بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ تقدم صرف اعتبار وجود کے وقت متحقق ہوتا ہے اگرچہ وجود حاصل نہیں ہوتا کیونکہ جب ہم کہتے ہیں کہ دو چار سے بلحاظ وجود مقدم ہے تو اس سے ہماری یہ مراد نہیں ہوتی کہ وہ دونوں موجود ہیں اور ان میں سے ایک کا وجود دوسرے سے پہلے ہے ورنہ ان کے وجود خارجی میں شک کرنا اس تقدم کا، شک ہو جائے گا۔ بلکہ اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ دونوں ایسی ماہیتیں ہیں کہ جب وہ پائی جائیں تو یہ تقدم لازم آئے گا اور یہ حکم اس حال میں صحیح ہے کہ ان میں سے ایک موجود نہ ہو اسی طرح ماہیت کے اجزا کا وجود ماہیت سے پہلے ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ جب وہ پائے جائیں تو جزو کا وجود کل کے وجود سے پہلے ہو گا۔ ان کی طرف سے زیادہ یہی توجیہ ہو سکتی ہے اور یہ پانچ وجوہ سے باطل ہے۔

اول یہ کہ ماہیت امکان کی مقتضی ہے خواہ ہم اس کو وصف عدمی قرار دیں یا وصف وجودی (دونوں صورتوں میں) اس کا اقتضا امکان مشروط بوجود نہیں ہو سکتا۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ امکان وجود سے متاخر ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے اس صورت میں ماہیت کا مقتضی امکان اور اس (امکان) پر

پانچویں فصل

تقدم بالوجود نہ ہوگا اور یہی تو مقصود ہے۔

دوم یہ کہ جزء ماہیت کا اس طرح ہونا کہ اگر وہ موجود ہو تو اس کا وجود اپنے کل کے وجود سے پہلے ہو۔ یہ وہ حکم ہے جو اس کو وجود سے پہلے حاصل ہوا اور وہ اس جزء کے عوارض میں سے ہے لہذا وہ اس جزء کا معلول ہوگا اور اس وصف کے لیے اس جزء کا اقتضا مشروط بوجود نہ ہوگا۔ اور یہ اس

۳۹ امر کو واجب کرے گا جو ہم نے کہا۔

سوم یہ کہ ماہیت کی وہ نوع جو ایک شخص میں ہے اس کا تشخص اس کی حقیقت کے لوازم سے ہوگا۔ اور اس حقیقت کا اس شخصیت کے مقتضی ہونا (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو وہ مشروط بوجود ہوگا (اگر ایسا ہو) تو اس کا وجود اس کی شخصیت سے پہلے ہوگا پھر اس کا مطلق وجودِ خارجی غیر متعین ہوگا اور یہ محال ہے یا تو وہ (یعنی اقتضاءِ حقیقت اس شخصیت کے لیے) مشروط بوجود نہ ہوگا۔ پھر تو ماہیت اس شخصیت سے بلحاظ وجود مقدم نہ ہوگی۔

چہارم یہ کہ جب ماہیت متشخص ہوگی تو اس تشخص کا قابل یا تو محض ذات ماہیت (بغیر کسی شرط کے) ہوگی یا وہ مشروط بہ تشخص ہوگی۔ دوسری صورت موجب تسلسل ہے لہذا پہلی صورت ہی درست ہے۔ پھر ماہیت بحیثیت مطلق ماہیت ہونے کے تشخص قبول کرنے کے لیے کافی ہوگی اور جب یہ جائز ہے تو اس کا وجود میں اثر انداز ہونے کے لیے کفایت کرنا بھی جائز ہونا چاہیے۔

پنجم یہ کہ جنس قوام نوع کی علت ہے اور یہ محال ہے کہ یہ علت اس لیے ہو کہ جب وہ دونوں پائے جائیں تو جنس نوع پر بلحاظ وجود سابق ہو۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ پہلے جنس پائی جائے پھر نوع ہو جائے اور اگر ایسا ہو تو فصل جنس سے حصہ نوع کے قوام کا سبب نہ ہوگی اور اس صورت میں فصل جنس سے متمیز نہ ہوگی اور یہ محال ہے۔ تو ثابت ہوا کہ یہ تقدم ویسا نہیں ہے جیسا کہ انھوں نے کہا ہے کہ جنس اور نوع جب دونوں پائے جاتے ہیں تو جنس کا وجود نوع کے وجود سے پہلے ہوتا ہے۔ اس سے تمھیں معلوم ہو گیا کہ یہ ساری باتیں

پانچویں فصل

اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اقتضا اور تاثیر کے لیے ماہیت مطلقہ کا تعین ہی کافی ہے اور جب یہ جائز ہے تو ان کی حجت ساقط اور ان کا دعوی باطل ہے اگر وہ یہ کہیں کہ جب تم ماہیت کے وجود میں اثر انداز ہونے کے لیے وجود ماہیت کا اعتبار نہیں کرتے تو تمہارے اس قول سے یہ لازم آئے گا کہ ماہیت کا معدوم ہونے کی حالت میں بھی وجود میں اثر انداز ہونا جائز ہے حالانکہ یہ محال ہے۔

(جواباً) ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک رکیک مغالطہ ہے۔ کیونکہ ماہیت کا اعتبار اس کے وجود و عدم کے اعتبار سے جدا ہے اور ہم وجود کی نسبت اس حقیقت مطلقہ ہی کی طرف کرتے ہیں مگر نہ اس حیثیت سے کہ وہ معدوم ہے ۴۰

ہمارے قول پر دو امر دلالت کرتے ہیں۔

اول یہ کہ ان کا دعوے ہے کہ ماہیت جب وجود یا عدم کی شرط سے مشروط ہو تو اس کو امکان عارض نہیں ہوتا۔ بلکہ امکان اس کو اسی وقت عارض ہوتا ہے جب کہ وہ حیثیت مطلقہ میں ہو جس طرح ماہیت امکان کی معروض ہو تو وجود کو درجہ اعتبار سے ساقط کر دینے سے عدم کا اس میں داخل کر دینا لازم نہیں آتا ایسا ہی ہمارے مسئلے میں بھی لازم نہیں آتا۔

دوم یہ کہ ماہیت کسی اور وجود کی شرط کے بغیر قابل وجود ہے پھر ان پر یہ لازم نہیں آتا کہ انھوں نے ماہیت معدومہ کو قابل وجود قرار دیا ہے تاکہ یہ کہا جائے کہ ماہیت خود معدوم ہونے کی حالت میں موصوف بالوجود ہے۔ اسی طرح یہاں ہم ماہیت معدومہ کو وجود میں اثر انداز نہیں قرار دیتے کہ ہم پر یہ لازم آئے کہ ماہیت معدوم ہونے کی حالت میں موثر ہے۔ بلکہ موثر نفس ماہیت ہے۔ اس سے ان کے قول کا فساد ظاہر ہو گیا۔

واضح ہو کہ ہم نے (ان کے مفید مطلب) ایک اور شبہہ تراشا ہے۔ یعنی اگر وجود ماہیت پر زاید ہو گا تو وجود ممکن ہو گا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اور یہ امکان (دو حال سے) خالی نہیں یا تو وہ نفس وجود کے لیے ثابت ہو گا یا ماہیت کے لیے اس کے وجود کی طرف نسبت کے لحاظ سے ہو گا اور پہلی صورت محال ہے کیونکہ ہم بیان

پانچویں فصل

کر چکے ہیں کہ وجود کا اتصاف وجود اور عدم دونوں سے ممتنع ہے لہذا اس کو وجود اور عدم کا امکان عارض نہ ہوگا۔ اور دوسری صورت کا اقتضا یہ ہے کہ ماہیت کی نسبت وجود کی طرف بالامکان ہو۔ اس صورت میں ماہیت کی نسبت کا وجود کی طرف بالوجوب ہونا محال ہے۔ اور اگر ماہیت وجود میں اثر انداز ہو تو ماہیت کی نسبت وجود کی طرف نسبت وجوب ہوگی کیونکہ علت کی نسبت معلول کی طرف ہمیشہ بالوجوب ہوا کرتی ہے اور جب یہ باطل ہوگیا تو معلوم ہوا کہ ان کا وجود ماہیت کے تابع نہیں ہے۔

اور ان کی طرف سے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر اس (خدا) کا وجود ماہیت کا معلول ہو اور اس (خدا) کی ماہیت اس وجود کی فاعلہ ہو تو بسیط کا قابل و فاعل ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب (دلائل) لوازم ماہیت سے باطل ہو جاتے ہیں کیونکہ ماہیتیں ان کی مقتضی اور ان سے موصوف ہیں۔ نیز ۴۸
ان کی حجت اخفیں کے اصول پر باطل ہو جاتی ہے کیونکہ باری تعالیٰ معلومات کا عالم ہے اور ان کے پاس علم سے مراد معقول کی صورت کا عاقل میں حاصل ہونا ہے پھر تو باری تعالیٰ کا ان معلومات کو ادراک کرنا اس امر کا مقتضی ہوگا کہ ان معلومات کی صورتیں اس کی ذات میں حاصل ہوجائیں لہذا اس کی ذات ان صورتوں کی قابل اور ان کی فاعل ہوجائے گی علاوہ ازیں قریب میں ہم برہان سے یہ ثابت کردیں گے کہ ایک ہی چیز کا قابل و فاعل ہونا ممتنع نہیں ہے۔

چھٹی فصل

وجودِ ذہنی کا ثبوت

اس کے ثبوت کے لیے پہلے ایک مقدمہ درکار ہے اور وہ یہ ہے کہ صفت وجودیہ کے محکوم علیہ کا بذاتہ موجود ہونا ضروری ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کے لیے کوئی صفت ثابت ہونے کے معنی یہ ہیں کہ موصوف کے لیے صفت حاصل ہو۔ اور ایک چیز کے لیے دوسری چیز کا حصول اس چیز (مثبت لہٗ) کے بذاتہ حاصل ہونے کی فرع ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ وجود ایک صفت ثبوتی ہے اور ماہیت کے لیے اس کا حاصل ہونا خود ذات ماہیت کے حصول کا طالب نہیں ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ نیز سلب اس لحاظ سے محکوم علیہ ہے کہ وہ مقابل ایجاب ہے اور سلب کا ثبوت فی نفسہ تو نہیں ہوتا خواہ وہ ایجاب کا مقابل ہونے ہی سے موصوف کیوں نہ ہو۔ اور اگر تم یہ کہو کہ سلب کی (بھی) ایک صورت عقلیہ ہوتی ہے اور اس کا ثبوت عقل میں ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ وہ (سلب) عقل میں ثابت ہونے کی حیثیت سے تو ثبوت کا مقابل نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کی ایک قسم ہوتا ہے۔ لہذا سلب کا اس حیثیت سے کہ وہ مقابل ثبوت

ہے ثابت ہونا ضروری ہے۔ نیز کیا تم خود ممتنع پر امتناع کا حکم نہیں لگاتے حالانکہ وہ ثابت نہیں ہوتا۔ نیز کیا تم نے عدم پر اس بات کا حکم نہیں لگایا کہ اس (عدم) کے اوپر حکم صحیح نہیں ہے اور یہ مناقضہ ہے تو پہلے اعتراض کا جواب تو اوپر گزر چکا۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ذہن میں پہلے ایک صورت حاضر ہو جاتی ہے اور پھر اس پر وہ یہ حکم لگاتا ہے کہ اس صورت کا خارج میں استناد نہیں ہے حالانکہ خارج میں کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو اس کے مطابق ہو۔ بس یہی تو سلب کے معنی ہیں پھر دوسری صورت ذہن میں حاضر ہو جاتی ہے اور وہ اس پر یہ حکم لگاتا ہے کہ خارج میں اس کا مطابق (موجود) ہے پھر ان دونوں صورتوں میں سے ایک پر یہ حکم لگاتا ہے کہ وہ دوسرے کی مقابل ۴۲ ہے اس حیثیت سے نہیں کہ وہ دونوں (صورتیں) عقل میں حاصل ہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ ان میں سے ایک کا استناد خارج کی طرف ہوا ہے اور دوسری کا خارج کی طرف نہیں ہوا۔ اور اس تقابل کی محکوم علیہ وہ صورت عقلیہ ہے جو بطریق مذکور موجود ہے اور حکما کے اس قول کے بھی یہی معنی ہیں کہ سلب وایجاب کا تقابل صرف قول اور ضمیر میں متحقق ہوتا ہے مگر خارج میں نہیں ہوتا۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم اپنے ذہن میں پہلے ایک صورت کا تصور کر لیتے ہیں پھر اس پر امتناع کا حکم لگاتے ہیں مگر وہ اس صورت کے ذہن میں موجود ہونے کا امتناع نہیں ہوتا (کیونکہ) یہ تو باطل ہے (یعنی اس کے وجود ذہنی کے ممتنع ہونے کا حکم نہیں لگایا گیا ہے بلکہ) اس کے وجود خارجی کے امتناع کا حکم لگایا گیا ہے اور اس امتناع کا محکوم علیہ وہی حقیقت اپنے وجود ذہنی کے لحاظ سے ہے اس لیے کہ یہ (وجود ذہنی ممتنع ہی سے) خصوصیت نہیں رکھتا بلکہ ہر صورت ذہنی خواہ وہ اس سے ماخوذ ہو جس کا وجود خارج میں ہے یا اس کا وجود خارج میں نہ ہو بلکہ اس کا خارج میں بعینہٖ موجود ہونا محال ہو۔ بس محکوم علیہ اسی صورت کی حقیقت ہوگی جو ذہن میں موجود ہے اور یہ بہت نازک بات ہے جس پر غور و خوض ضروری ہے۔

چوتھے اعتراض کا حل وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ ہمارے ذہن میں پہلے ایک ماہیت حاضر ہوتی ہے جو عدم خارجی کی قید سے مقید ہوتی ہے اور ہم اس پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ احکام خارجیہ میں سے کسی چیز کا اس پر عارض ہونا درست نہیں ہے بس اس طرح کے سارے شکوک کا یہی جواب ہے۔

اس مقدمے کے ثبوت سے فراغت پا کر اب ہم اصل مقصد یعنی وجود ذہنی کو ثابت کرنا شروع کرتے ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ہم ماہیت کا تصور کرتے ہیں اور اس پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ اپنے غیر سے ممتاز ہے تو اس کے لیے ثبوت کا ہونا ضروری ہے (تاکہ ماہیت پر یہ حکم صحیح ہو) اور ماہیت کے محکوم علیہ ہونے کی صحت کے لیے جس ثبوت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ یا تو وجودِ خارجی ہوگا جو باطل ہے ورنہ جو چیز خارج میں ثابت نہ ہوگی وہ محکوم علیہ نہ ہوگی۔ نیز اس لیے بھی کہ وہ اگرچہ خارج میں موجود ہے مگر جو حکم اس پر لگایا گیا ہے اس کی صحت اس شعور پر موقوف نہیں کہ وہ خارج میں موجود ہے تو معلوم ہوا کہ جس ثبوت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ ثبوت وہ ہے جو عقل میں ہے (خارج میں نہیں)۔ اگر یہ کہا جائے کہ محکوم علیہ اگرچہ خارج میں معدوم ہے مگر اس کے باوجود وہ خارج میں ثابت ہے جیسا کہ ان میں سے بعض کا مذہب ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ وجود سے ہماری مراد صرف ثبوت
ہے اور یہ جائز ہے کہ ہم کسی ایسے امر کا تصور کریں جس کا ثبوت خارج میں ۴۳
نہیں ہے (اس کا بیان دو طرح پر ہو سکتا ہے) تحقیقی یہ کہ چونکہ ثبوت کا ثبوت کے ساتھ جمع نہیں ہوتا لہٰذا جب ہم اس کو غیر ثابت تصور کرتے ہیں تو وہ ثابت نہیں۔

الزامی یہ کہ چونکہ ممتنع و محال امور بالاتفاق غیر ثابت ہیں مگر پھر بھی ان کے تصور محکوم علیہ ہوتے ہیں لہٰذا ان کا مذہب باطل ہوگیا۔ اور اس فصل کی پوری تحقیق آگے کتاب العقل والمعقول میں بیان ہوگی۔

ساتویں فصل

ماہیت دو وجودوں سے خالی نہیں ہوتی

اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر ماہیت کے لیے یہ واجب ہے کہ وہ اس امر کا محکوم علیہ ہو کہ وہ اپنے غیر سے ممتاز ہے اور ہر وہ چیز جس پہ حکم ثبوتی لگایا جائے اس کا ثبوتی ہونا ضروری ہے صغریٰ بدیہی اور کبریٰ مدلل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مثلاً سواد (سیاہی) وجود میں داخل ہونے سے پہلے سواد تھی یا نہیں اگر وہ (سواد) نہ تھی تو معلوم ہوا کہ سواد اپنے وجود کے وقت ہی سواد ہوئی اور یہ محال ہے کیونکہ سواد (ہر حال میں) سواد ہے خواہ وہ پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ اور اگر اپنے موجود ہونے سے پہلے وہ سواد تھی تو وہ (ایسی) ماہیت ہے جو دونوں وجودوں سے عاری ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ سواد دو وجودوں میں سے ایک وجود حاصل ہونے سے پہلے سواد نہیں ہوتی بلکہ مجھ سے صرف یہی ہو سکتا ہے کہ میں اپنے ذہن میں یہ اندازہ کروں کہ وہ وجود سے پہلے کیسی تھی۔ گویا کہ وہ جب ذہن میں ہوتی ہے تو اس وقت اس کو ذہن سے مجرد فرض کیا جاتا ہے نہ کہ جب وہ ذہن سے مجرد ہوتی ہے تو اس وقت سواد ہوتی ہے۔ اور ہر وہ چیز جس پہ ذہن تجرد کا حکم کرے ایسی نہیں ہوتی

ساتویں فصل

کہ اس کا تجرد فرض کیا جا سکے۔ کیونکہ ذہن سے تجرد کی قید (بھی) ذہن اسی وقت اس کو لگائے گا جبکہ وہ ذہن میں موجود ہو۔ گویا کہ ذہن نے اس کی طرف التفات کیا (مگر وہ التفات) اس حیثیت سے نہیں کہ وہ ذہن میں ہے یا اس کا ذہن میں ہونا حذف کر دیا گیا ہے۔ اگرچہ وہ اس حذف میں جھوٹا ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ جب تک کوئی چیز ذہن میں نہ ہو اس کی طرف کسی قسم کا اشارہ ممکن ہی نہیں اور جو ایسی ہو تو اس کی ماہیت و حقیقت بھی نہ ہو گی۔

آٹھویں فصل

وجود سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی

بلکہ وجود خود ثبوت ذات ہے اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ وجود سے ۴۴
ہماری مراد صرف کسی چیز کا حصول۔ اس کا تحقق اور اس کا ثبوت ہے۔ بس جو شخص اس کے سوا کوئی اور امر ثابت کرے اور اس کا نام وجود رکھے تو وجود کا اطلاق اس پر اور ہم نے جو بیان کیا ہے اس پر بطور اشتراک اسمی ہوگا۔ حاصل کلام یہ کہ اس نے ذات کے لیے ایسی صفت ثابت کی ہے جو حصول اور تحقق کے سوا ہے۔ لہذا اس کا فرض ہے کہ (پہلے اپنی ثابت کردہ چیز کو) قید تصور میں لائے پھر اس کی تصدیق پر حجت قایم کرے۔ اگر وہ یہ کہے کہ وجود سے میری مراد وہ صفت ہے جو کسی چیز کے خارج میں حاصل ہونے کی مقتضی ہو تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ ناجائز ہے کہ کوئی چیز خارج میں اس طرح حاصل ہو کہ اس کی علت ایسی صفت ہو جو خود اسی کے ساتھ قایم ہے۔ جس کے (ناجائز ہونے کے) دو سبب ہیں۔

پہلا اس صفت سے اس کا موصوف ہونا جو اس کے وجود کا علت ہے اس کے فی نفسہ حاصل ہونے سے بھی پہلے ہوگا۔ اور ایسا نہیں ہے کہ نفس حصول

نویں فصل

ماہیت کا نام حصولِ وجود ہے کیونکہ یہ تو خود ماہیت کا حصول ہوا نہ کہ کسی اور چیز کا اس کے لیے حاصل ہونا۔ جیسا کہ گزر چکا۔ کیونکہ کسی چیز کا فی نفسہ حاصل ہونا کوئی دوسری چیز اس کو حاصل ہونے سے پہلے ہوتا ہے لہٰذا کسی اور چیز کا اس کو حاصل ہونا اس کے فی نفسہ حصول کی علت ہو تو دور لازم آئے گا۔

دوسرا یہ کہ علتِ حصول کا نفس حصول فی الحقیقت کے مخالف ہونا ضروری ہے۔ ورنہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی علت ہونا اپنے عکس سے اولیٰ نہیں ہوگا۔ اور اس علت کے لیے ایک حصول ضروری ہے۔ لہٰذا علتِ حصول کا حصول کسی اور علت کا محتاج ہو جائے گا۔ اور تسلسل لازم آئے گا۔

پہلے مسئلے پر جو دلائل بیان کی گئی ہیں ان کے منجملہ یہ کہا گیا ہے کہ اگر صرف خارج میں موجود ہونے کا نام وجود نہ ہو تو یہ لازم آئے گا کہ وہ ماہیت جو خارج میں موجود ہے اس کو ثبوت زاید کے علم سے پہلے جان لیا جانا صحیح ہو (اگر ایسا ہو) تو امور محسوسہ کے وجود سے متعلق ہمارا علم بدیہی نہ ہوگا بلکہ اس حجت سے حاصل ہوگا۔ یہاں تک کہ اس حجت میں شک کرنے والا اس (محسوس بدیہی) میں بھی شک کرنے والا ہوگا۔ اور چونکہ یہ باطل ہے (لہٰذا) معلوم ہوا کہ خارج میں ہونے ہی کا نام وجود ہے۔ مگر یہ حجت اس شخص کے مقابل میں بے فائدہ ہے جو علت زائدہ کے حصول کو علت قرار نہیں دیتا۔ کیونکہ کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ بدیہی جس کا نام وجود ظاہری رکھا گیا ہے۔ وہ نفس وجود خارجی ہے۔ مگر کسی دوسری صفت کا معلول یعنی وجود یا دوسری صفت کا غیر معلول ہونا امر اکتسابی ہے بلکہ وہ
حقیقۃً نفس وجود ہے۔ اور یہاں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اضافتوں کا وجود خارج میں ہوتا ہے ۴۵
جیسا کہ بعد میں دلیل سے بیان ہوگا۔ اور وہ اضافتیں خارج میں موجود ہونے اور اپنے غیر کے قیاس کے لحاظ سے معقول ہیں۔ لہٰذا اگر ان کا وجود مستقل فی نفسہ ہو تو غیر مستقل وجود والی اضافتوں کا موجود ہونا ممتنع ہوگا۔ اور جب تالی باطل ہوئی تو مقدم بھی باطل ہوگیا۔

نویں فصل

معدوم ثابت نہیں ۴۵

بعض ایسے لوگ جو وجود و عدم کی نازک بحثوں کو بخوبی نہیں سمجھ سکتے ان کا ادعا کہ جو موجود نہیں ہے وہ یا تو ممتنع الوجود ہوگا یا ممتنع الوجود نہ ہوگا۔ اور اگر وہ ممتنع الوجود ہے تو وہ نفی محض ہے۔ اور اگر وہ ممکن الوجود ہے تو وہ اپنے معدوم ہونے کی حالت میں بھی ذات ہوگا اور ان کا ادعا ہے کہ وہ حالت عدم میں بھی صفات ثابتہ سے موصوف ہوگا۔ حالانکہ وہ صفات نہ موجود ہیں اور نہ معدوم۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ معدومات باہم ایک دوسرے سے متمیز ہیں اور ہر وہ چیز جو ایسی ہو وہ ثابت ہوگی اور بیان صغریٰ کے تین وجوہ ہیں۔

اول یہ کہ معدوم معلوم ہے اور معلوم اپنے غیر سے متمیز ہوتا ہے کیونکہ جو شخص سواد معدوم کا ادراک کرتا ہے وہ اس کو بیاض معدوم سے تمیز (بھی) کر لیتا ہے۔

دوم یہ کہ فاعل مختار موجودات میں سے جب کسی نوع کی ایجاد کا ارادہ کرتا ہے تو لامحالہ اس کی مراد (یعنی جس کا ارادہ کیا گیا ہے) اپنے غیر سے متمیز ہوگی۔ ورنہ اس کے ماسوا کو چھوڑ کر اس کا مقصود ہونا ممتنع ہوگا۔ حالانکہ اس کی تکوین کے ارادے کا جب اس سے تعلق ہوا ہے تو وہ غیر موجود تھی ورنہ اس کی تکوین کا ارادہ ممتنع

ہوتا۔ کیونکہ جو موجود ہے اس کی تکوین محال ہے۔

سوم یہ کہ قادریت (قادر ہونا۔ فاعل مختار ہونا) کے تعلق سے وجود فعل متاخر ہوتا ہے (یعنی پہلے قادر ہونے کی صفت کا مقدور سے تعلق ہوتا ہے۔ اس کے بعد فعل کا وجود ہوتا ہے) کیونکہ جب تک قادر اور مقدور کے درمیان کوئی نہ کوئی نسبت نہ ہو اس مقدور کا حاصل ہونا بہ نسبت دوسرے مقدورات کے اولی نہ ہوگا۔ اور قادریت کا تعلق اس کے (مقدور کے) امتیاز ذاتی کے بعد ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ اپنے ماسوا سے ممتاز نہ ہو تو اس کا تعلق بھی اس کے ماسوا سے اولی نہ ہوگا۔ لہذا اس کا اپنے ماسوا سے ممتاز ہونا اس کے وجود سے پہلے ہوگا۔

قیاس کا کبری تو صاف ظاہر ہے کیونکہ جو اپنے ماسوا سے متمیز ہو
اس کا محض لاشے ہونا ممتنع ہے جس کو ہم تحقیق سے بیان کر چکے ہیں۔ ۴۶

نیز ان کا استدلال ہے کہ سواد (سیاہی) اپنے موجود ہونے سے پہلے اگر سواد نہ تھی بلکہ وہ بحالت وجود سواد ہوئی تو یہ لازم آئے گا کہ سواد کسی علت خارجہ کے سبب سواد ہوئی۔ حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ جو چیز غیر کے سبب سے ہو تو غیر کے ارتفاع سے وہ بھی مرتفع ہو جائے گی۔ لہذا یہ لازم آئے گا کہ اس غیر سے تعلق منقطع ہونے کے بعد سواد بھی سواد نہ رہے اور یہ محال ہے اور اگر وہ (سواد) اپنے وجود سے پہلے سواد تھی تو سواد معدوم سواد ہوگی مگر ہم یہ کہیں گے کہ نفی اثبات کے مقابلے میں ہے لہذا معدوم اگر منفی سے اعم (زیادہ عام) ہو تو لازم آئے گا کہ وہ نفی محض نہ ہو ورنہ عام و خاص کا فرق باقی نہ رہے گا۔ پھر تو وہ (معدوم) ثابت ہوگا۔ اور اگر وہ منفی پر کہا جائے تو ثابت کا منفی پر کہا جانا لازم آئے گا جو خلاف مفروض ہے اور اگر وہ منفی کے مساوی یا منفی سے اخص ہو تو یہ مقدمہ مرتب ہو جائے گا۔ یعنی ہر معدوم منفی ہے اور ہر منفی ثابت نہیں اور اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہر معدوم ثابت نہیں۔

نیز چونکہ سواد کی ماہیت اگر وجود سے پہلے ثابت تھی تو دو حال سے

نویں فصل

خالی نہیں) یا تو نوع (نوع سواد) ایک شخص میں ہوگی۔ یا نہ ہوگی اور اگر ایسا ہے (یعنی کلی ایک ہی فرد میں منحصر ہے) تو یہ انحاد (سواد کلی اور اس کے فرد کا) اگر ایسا ہو کہ ماہیت بحیثیت ماہیت ہونے کے اس (سواد) کی مستحق ہو تو یہ ضروری ہے کہ وجود کے وقت وہ زائل نہ ہو۔ اور اگر ماہیت کسی خارجی سبب کی بنا پر مستحق سواد ہوئی ہے تو اس صورت میں وہ (ماہیت) بحالت عدم موردِ صفات اور امور متجددہ کی محل ہو جائے گی اور یہ محال ہے یا یہ کہ نوع (سواد) کے لیے بہت سے اشخاص ہوں گے (یعنی نوع سواد ایک فرد میں منحصر نہ ہوگی بلکہ بہت سے افراد اس کے مصادیق ہوں گے) اور یہ افراد باہم ایک دوسرے سے ممیز ہوں گے (اور ان کا یہ باہمی تمایز بھی) ماہیت اور اس کے لوازم کے سبب نہ ہوگا۔ ہم نے تو اس کلام کو ایک ہی نوع میں فرض کیا ہے۔ پس ضروری ہوا کہ یہ مادے کے سبب سے ہو جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے۔ پھر تو امور معدومہ موادِ وجودی (وجودی مادوں) میں حلول کر کے پائے جائیں گے اور یہ محال ہے۔ ان میں سے ہر ایک امر پہ براہین قایم ہیں، جن کو ہم نے اوّلی الفساد کے بدیہی ہونے کے موقع پر بیان کیا ہے۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ خارج میں حاصل ہونے ہی کا نام وجود ہے اور جس نے اس حصول کو لاحصول (یعنی اس کے نقیض) کے ساتھ جمع ہونے والا بیان کیا ہے وہ عقل سے دور ہے اور اگر وجود سے کوئی دوسرا امر مراد لیا ہے تو یہ اختلاف اس بارے میں ہوگا کہ آیا موجودات ۴۷
کے لیے کوئی اور صفت بھی ہے یا نہیں اور یہ (ایسی بات ہوگی جو) ان ذاتوں کے موجود ہونے میں موجب اختلاف نہیں۔ مگر انھوں نے پہلے جو دلیل پیش کی ہے وہ اس جہل پر مبنی ہے کہ ماہیت کا ایک وجود ذہنوں میں بھی ہوتا ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ جس کی تاکید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ممتنعات اور خیالی صورتیں جیسے زید و عمرو کی صورت اور ایک خاص گھوڑے کی صورت کا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ اور ان صورتوں

نویں فصل

کے خارج میں ثابت نہ ہونے پر خود یہ لوگ بھی ہم سے متفق ہیں۔ اسی طرح جب ہم وجود و عدم کا ادراک کرلتے ہیں تو وجود و عدم کے لیے عدم میں ثبوتی ذاتیں نہیں ہوتیں اور یہ لاجواب الزامات محض لفاظیوں سے رفع نہیں ہوتے تو معلوم ہوا کہ یہ ماہیتیں جن کا تصور کیا گیا ہے ذہنوں میں موجود ہوتی ہیں، اور مدرک کا اشارہ انہیں کی طرف رجوع کرتا ہے اور یہی صورتیں علم و معلوم ہیں اور انھیں سے تمہیں یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ عقل اور معقول دونوں کبھی ایک ہوتے ہیں اور خبر درحقیقت نفسانی صورتوں کی دی جاتی ہے اور وجود خارجی کی خبر بالعرض ہوتی ہے۔ لہذا جس نے یہ خبر دی کہ قیامت قریب میں ہوگی تو اس نے اپنے ذہن میں "قیامت" کے معنی اور "ہوگی" کے معنی کا ارتسام (تصور) کیا پھر "ہوگی" کے جو معنی اس کے ذہن میں تھے ان کا حمل "قیامت" کے ان معنی پر کیا جو اس کے ذہن میں تھے (اور اس کا یہ حمل اس طرح ہے) کہ اس معنی (قیامت) کا دوسرے معنی جس میں زمانہ مستقبل سمجھا جاتا ہے (یعنی ہوگی) سے مگر تیسرے معنی جس میں وجود سمجھا جاتا ہے میں موصوف ہونا صحیح ہے۔ خبر کی تمام اقسام کا یہی حال ہے۔ مگر مقدار اور مراد کی بابت (خیال رہے کہ) یہ سب ذہن میں ہوتا ہے کیونکہ صورت عقلیہ قوت شوقیہ کے حمل کا سبب بن جاتی ہے اور قوت شوقیہ قوت محرکہ کو اس ماہیت کی تکوین خارجی کے لیے ابھارتی ہے۔ دوسری حجت کے متعلق ہمارا جواب آگے ماہیت کے باب میں آئے گا۔

دسویں فصل

معدوم کا اعادہ نہیں ہوتا

(معدوم کا اعادہ نہ ہونے کے متعلق) تین دلائل ہیں۔
ایک یہ کہ جو معدوم ہو گیا اس کی ہویت باقی نہیں رہی جیسا ہم تحقیق سے بیان کر چکے ہیں اور جس کی ہویت نہ ہو اس پر قطعاً کوئی حکم ہی نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس پر عود کی صحت کا حکم بھی (یعنی یہ حکم کہ معدوم واپس آیا ہے) ممتنع ہو گا۔

دوسرے یہ کہ اگر اعادۂ معدوم صحیح ہو تو اس وقت کا اعادہ بھی درست ۴۸
ہو گا جس میں وہ معدوم ابتداءً واقع ہوا تھا تاکہ اسی وقت میں اس کا اعادہ بعینہ بھی درست ہو لہذا اس کے اعادے کا وقت بعینہ اس کی ابتدا کا وقت بھی ہو گا پھر تو مُعاد (عود کردہ) ہونے کی حیثیت سے بھی وہ مبتدا ہو گا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

تیسری یہ کہ جب معدوم لوٹ جائے اور اس کا مثل بھی اس کے ساتھ حاصل ہو تو وہ دونوں اپنی ذات اور لوازم میں بھی ایک دوسرے کے مساوی ہوں گے اور ان دونوں میں سے کسی ایک پر (بھی) یہ حکم نہیں

نویں فصل

لگایا جا سکے گا یہ بلحاظ اس حکم کے (اس سے) اولی ہے۔ جس میں لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ذات شے اپنے ماسوا سے متمیز نہ ہو سکے گی۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اس سے تو صرف یہی حکم ہو سکتا ہے کہ وہ (یعنی معدوم) خود ہی اس کا غیر نہیں کیونکہ وہی پہلے موجود تھا پھر معدوم ہو گیا اور اپنے عدم کے بعد وہی پھر لوٹ آیا مگر اس کا مثل تو ایسا نہیں تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہی تو ہے جس میں اشکال پیدا ہوا ہے کیونکہ ایک پر یہ حکم کہ یہ وہی ہے جو (پہلے) تھا اور دوسرے پر یہ حکم کہ یہ وہ نہیں ہے جو (پہلے) تھا حالانکہ ماہیت اور لوازم میں دونوں ایک دوسرے کے مساوی ہیں (یہ ایسی بات ہے) جو قطعاً محال ہے۔ لہذا جو امر بھی تم بطور فرق پیش کرو گے اس کی نسبت یہی سوال ہوگا۔ شیخ نے خوب بات کہی کہ جو شخص بھی اپنے میلان و تعصب کو چھوڑ کر اپنی فطرت سلیمہ کی طرف رجوع کرے تو اس کی عقل صاف گواہی دے گی کہ معدوم کا اعادہ قطعاً ممتنع ہے۔ جس طرح کبھی ایسا ہوتا ہے کہ خارجی اسباب کی بنا پر غیر بدیہی پر بدیہی ہونے کا دھوکا ہوتا ہے۔ اسی طرح کبھی خارجی موانع کی وجہ سے بدیہی پر غیر بدیہی ہونے کا دھوکا بھی ہوتا ہے۔ اور توفیق خدا ہی کی طرف سے ہے۔

دوسرا باب

بیان ماہیت

پہلی فصل

ماہیت کا تمیز لواحق سے

واضح ہو کہ ہر چیز کی ایک حقیقت ہوتی ہے جس کے سبب سے اس چیز کی ذات کا تعین ہوتا ہے اور یہ حقیقت اس چیز کے تمام صفات سے عام ازیں کہ وہ صفات لازمہ ہوں یا مفارقہ جداگانہ ہوتی ہے۔ لہذا فرسیت (گھوڑا ہونا) بحیثیت فرسیت کے بذات خود سوائے فرسیت کے اور کچھ نہیں اور وہ اپنی ذات میں نہ تو واحد ہے نہ کثیر اور نہ موجود ہے نہ معدوم لیکن یہ سب فرسیت کے مفہوم میں داخل ہوگا بلکہ وہ بحیثیت فرسیت سوائے فرسیت کے

پہلی فصل اور کچھ نہیں۔ اور واحدیت ایک حقیقت ہے جو فرسیت میں ضم کی گئی ہے
۲۹ لہذا فرسیت اس کے ساتھ واحد بھی ہوگی اور اس لحاظ سے کہ وہ بہت سے
امور کی مطابقت کرتی ہے تم کو وہ عام معلوم ہوگی۔ حالانکہ فرسیت
اپنی ذات سے سوائے فرسیت کے اور کچھ نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے
کہ فرس کا مفہوم وہ نہیں جو واحد کا مفہوم ہے ورنہ اس کا ایک ہی ہونا
ممتنع ہوتا۔ اور نہ کثرت کا مفہوم (وہ ہے جو فرس کا مفہوم ہے) ورنہ واحد
پر اس کا حمل ممتنع ہوتا۔ جس طرح وہ (فرسیت) نفس وحدت وکثرت نہیں
(اسی طرح) ان دونوں (وحدت وکثرت) یا ان دونوں میں سے وہ کسی
ایک کی متضمن بھی نہیں۔ ورنہ وہی محال ہوتا لوٹ آئے گا۔ لہذا وہ دونوں
(وحدت وکثرت) ایسے قیود ہیں جو فرسیت سے خارج ہیں۔ اور معروض
عارض سے جدا ہے۔ لہذا فرسیت بحیثیت فرسیت (یعنی مطلق فرسیت) ان
دونوں سے الگ چیز ہے۔ اگر ہم سے فرسیت کی نسبت نقیض طرفین کا سوال
ہو جیسے فرسیت الف ہے یا الف نہیں ہے تو اس کا جواب بجز سلب کے
کچھ نہ ہوگا۔ لیکن سلب بعد ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ قبل ہونے کی
حیثیت سے۔ یعنی ہم یہ نہیں کہیں گے کہ فرس بحیثیت فرس ہونے کے ایسا
نہیں ہے بلکہ ہم کہیں گے کہ نہیں ہے فرس بحیثیت فرس ہونے کے ایسا اور
اگر اس کی نسبت ہم سے دو ایسے موجبوں کا سوال ہو جن سے ماہیت خالی
نہیں ہوتی جیسے یوں کہا جائے کہ آیا فرس واحد ہے یا کثیر تو ان دونوں سوالوں
کا جواب دینا ہم پر قطعاً لازم نہیں اور اس طریقے سے وہ فرق بھی ظاہر ہو جاتا
ہے جو ان دونوں (سوالوں) کے درمیان ہے یعنی (کسی) ایک مسئلے میں
نقیض طرفین کے ذریعے سوال ہو اور (دوسرا) دو ایسے موجبوں کے ذریعے
سوال ہو جو بالقوۃ نقیض ہیں اس طرح کہ جن میں کا ایک دوسرے کے
نقیض کا لازم مساوی ہے۔ کیونکہ جو موجب سالب کا لازم ہے اس کے
معنی یہ ہیں کہ جب کوئی چیز اس موجب سے موصوف نہ تھی تو اس موجب
سے موصوف تھی جو سلب اول کے لیے لازم ہے لیکن ایسا نہیں کہ جب

پہلی فصل

وہ اس سے موصوف تھی تو وہ وہی (ھوھو) تھی بلکہ موصوفیت بغیر مغائرت کے پوری نہیں ہوتی اسی طرح فرسیت کے مفہوم میں واحد اور کثیر ہونا داخل نہیں اگرچہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کا متصف ہونا ضروری ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ زید کی انسانیت بحیثیت انسانیت عمرو کی انسانیت کے مغائر نہیں ہے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ واحد بالعدد بھی کہلائے۔ کیونکہ اس سلب سے ہماری مراد صرف انسانیت کا بحیثیت انسانیت ہونا ہی ہے اور اس کا عمرو میں غیر ہونا ایک خارجی چیز ہے۔

۵۰ نیز جب یہ کہا جائے کہ زید کی انسانیت بحیثیت انسانیت ہونے کے آیا وہی ہے جو عمرو کی ہے تو ہمارا قول اس حیثیت سے کہ وہ انسانیت ہے ایک ایسی قید ہے جس سے اس کے زید میں ہونے کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ کیونکہ مطلق انسانیت کا اعتبار صرف اسی وقت ہو گا جب کہ اس کے ماسوا پر نظر نہ ڈالی جائے اور اس کا زید میں ہونا ایک ایسی قید ہے جو اس کے مفہوم سے خارج ہے لہذا اس کی طرف التفات ضروری نہیں۔ اگر کہا جائے کہ فرس بحیثیت فرس ہونے کے کسی ذات (شخص) میں موجود ہے تو اس کے لیے خاص ہو گا یا غیر خاص ہو گا۔ اگر اس کے ساتھ خاص ہو تو فرس فرس ہونے کی حیثیت سے وہ نہ ہو گا جو اس ذات میں موجود ہے بلکہ کوئی سا (غیر معین) فرس ہو گا۔ اور اگر وہ اس کے ساتھ غیر خاص ہے تو واحد بالعدد چیز کثرت میں موجود ہو جائے گی اور یہ محال ہے پھر اس صورت میں فرس کے وجود کا ذاتوں میں موجود ہونا ممتنع ہو گا۔ لیکن وہ موجود ہے لہذا وہ مفارق ہے (یعنی صفت مفارقہ ہے لازمہ نہیں)

اس کا جواب دو طرح پر ہے۔

اول یہ کہ جو گھوڑا مجسم پایا جائے تو وہ کوئی سا (یعنی غیر معین) فرس ہو گا۔ لیکن جب کوئی فرس معین موجود ہو تو فرس بھی موجود ہے کیونکہ فرس معین فرس اور ایک زائد چیز (یعنی معین) ہے کہ فرس اس کا جزء ہے۔ جب فرس غیر معین موجود ہو گا تو وہ فرس بھی موجود ہو گا جو فرس غیر معین کا جزء ہے لہذا فرس کا بذاتہ اعتبار

پہلی فصل

جائز ہے اگرچہ وہ اپنے غیر کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اس کی ذات اس کے غیر کے ساتھ بھی اسی کی ذات ہے اور وہ بذات خود ذات ہے۔ اور اس کا اپنے غیر کے ساتھ ہونا اس کو عارض ہے اور یہ اعتبار فرس مجسم اور کلی عقل پر بلحاظ وجود اس طرح مقدم ہے جیسا کہ بسیط مرکب پر اور جزو کل پر مقدم ہوتا ہے اور وہ (فرس) اس اعتبار سے نہ جنس ہے نہ نوع ہے۔ نہ واحد ہے نہ کثیر ہے بلکہ صرف فرس ہے مگر اس کے لیے یہ ضرور لازم ہے کہ وہ واحد ہو یا کثیر ہو۔ لیکن یہ فرس کا لازم خارجی ہے اور وہ اس جہت سے غیر معین فرس نہیں ہے۔ اگرچہ غیر معین فرس ہونا اس کو لازم ہے۔

دوم یہ کہ ان کا یہ قول کہ فرس جو اجسام میں موجود ہے یا تو خاص ہوگا یا عام باطل ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ فرس بحیثیت فرس ہونے کے نہ خاص ہے نہ عام یعنی یہ دونوں اس میں داخل نہیں ہیں۔ اگر "حیوان

۵۱ لا بشرط شئی خارج میں موجود ہے" کہا جائے تو درست ہے لیکن "حیوان بشرط لا شئی خارج میں موجود ہے" کہا جائے تو نادرست ہے کیونکہ حیوان اس شرط (لا شئی) سے مجرد ہو جائے گا اور مجردات امور میں سے ہے جن کا وجود خارج میں نہیں ہوتا۔ لہذا اس حیوان کا وجود جو تجرد کی شرط سے مشروط ہے ذہنی ہوگا۔ اور خارجی عوارض اس کو عارض ہونے کی شرط لگا دی جائے تو اس کا وجود خارجی ہوگا۔ اور یہ دونوں اعتبار حقیقت اور ماہیت پر زائد ہیں۔ اور تجرد اور لحوق (یعنی لاحق ہونا) دونوں سے قطع نظر کر کے اس کی (حیوان کی) ذات لی گئی ہے جو دونوں اعتبار (یعنی لا بشرط شئی و بشرط لا شئی) پر ایسی ہی مقدم ہے جیسے بسیط مرکب پر ہوتا ہے اور جس (یعنی ذات) کو امر الٰہی کہتے ہیں وہی حقیقت و ماہیت ہے۔

واضح ہو کہ ان دونوں اعتباروں میں یعنی کسی چیز کے بشرط لا شئی میں لیے جانے میں یا لا بشرط شئی میں لیے جانے میں جو فرق ہے وہ صرف لوازم ماہیت ہی کے اعتبار میں ظاہر ہوتا ہے۔ نفس ماہیت یا اس کے اجزا کے اعتبار میں یہ فرق ظاہر نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر تم کسی قید کو حقیقت میں

داخل کرو یا حقیقت سے کسی قید کو خارج کرو تو وہ حقیقت بدل جائے گی اور دوسری حقیقت ہو جائے گی۔ لہذا جو چیز حقیقت اور اس کے مقومات پر دلالت کرتی ہے وہ ہمیشہ بشرط لاشی میں دلالت کرے گی، مگر لوازم حقیقت پر جو چیز دلالت کرتی ہے وہ التزامی دلالت کرتی ہے وہاں کبھی بشرط لاشی میں دلالت کرتی ہے اور کبھی لا بشرط شی میں دلالت کرتی ہے اور اس جگہ ان دونوں اعتباروں کا حکم مختلف ہوتا ہے۔

دوسری فصل

ماہیتوں کی تقسیم

واضح ہو کہ ماہیت کبھی مرکب ہوتی ہے کبھی بسیط۔ مرکب وہ ہے جس کی حقیقت چند امور کے جمع ہونے سے پوری ہو جاتی ہے اور جو ایسی نہ ہو وہ بسیط ہے۔ اور حقیقت بسیط کا اعتراف ضروری ہے ورنہ ہر حقیقت ایسے اجزا سے مرکب ہو گی جو بالفعل غیر متناہی ہیں۔ اور اس کے ساتھ بسیط ہونا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ ہر کثرت میں خواہ وہ متناہی ہو یا غیر متناہی واحد ضرور موجود ہو گا۔ اور یہ واحد اگر مرکب ہو گا تو واحد نہ ہو گا۔ لہٰذا اس کثرت میں واحد موجود نہ ہو گا۔ اور
۵۲ اگر مرکب نہ ہو تو بسیط ہو گا اور اس کی مثال ذات باری اور اسی طرح اجناس عالیہ کی ماہیتیں اور فصول بسیط کے طبائع ہیں جن کی تفصیل آگے آئے گی۔

تیسری فصل

بسائط موضوع ہیں یا نہیں ۵۴

یہ مشہور ہے کہ بسائط غیر مجعول ہیں کیونکہ سواد (سیاہی) کی سوادیت (سیاہ ہونا) اگر غیر سے متعلق ہوگی تو اس غیر کا عدم فرض کرنے سے سواد بھی معدوم ہو جائے گا اور یہ محال ہے اس میں ایک اشکال ہے۔ کیونکہ جس طرح سواد کی حقیقت ہے اسی طرح وجود کی بھی حقیقت ہے۔ لہذا اگر سواد کا اپنے سواد ہونے میں مجعول ہونا ممتنع ہوگا تو وجود کا اپنے وجود ہونے میں مجعول ہونا بھی ممتنع ہوگا۔ پھر تو حقیقت سواد مجعول ہوگی اور نہ اس کا وجود مجعول ہوگا۔ لہذا سواد موجود مجعول نہ ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے

اگر یہ کہا جائے کہ مجعول سے مراد وجود کو سواد میں ضم کرنا ہے تو یہ ایک رکیک مغالطہ ہے کیونکہ اس ضم کی بھی ایک حقیقت ہے اور وہ غیر مجعول ہے۔

حاصل یہ کہ ہر وہ چیز جو مجعول فرض کی جائے اس کی ایک حقیقت ہوتی ہے۔ اور وہ حقیقت یا تو (خود) بسیط ہوگی یا بسائط سے مرکب ہوگی۔ اگر یہ معلوم ہو کہ بعض بسائط مجعول ہیں تو باقی اور بسائط کو بھی مجعول سمجھنا چاہیے اور اگر ایسا نہیں ہے تو پھر کوئی بھی مجعول نہیں اصل بات یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ ماہتیں غیر مجعول ہیں تو اس کے معنی وہی ہیں (جو اس قول کے ہیں)

چوتھی فصل

ماہیت مرکبہ اور اس کے اجزا کا فرق

ہر حقیقت جو مرکب ہوگی وہ لامحالہ ان امور سے تکمیل پائے گی جن سے
وہ مرکب ہے لہذا ان امور کی اکائیاں (مفردات) اس حقیقت کے قوام کی
علت ہوں گی۔ آگے تم کو معلوم ہوگا کہ عدمِ علت علت عدم ہے۔ جب حقیقت
مرکبہ اپنے وجود خارجی میں ان امور کی معلول ہوگی جن سے وہ مرکب ہے
تو وہ اپنے بطلان میں بھی ان امور کے بطلان کی معلول ہوگی۔ لیکن ان
دونوں طرفوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ اس (حقیقت مرکبہ) کے عدم ۵۴
کے لیے ان امور میں سے کسی ایک امر کا عدم بھی کافی ہوگا۔ خواہ وہ کوئی سا
امر ہو۔ مگر اس کے تحقق کے لیے ایک امر کافی نہیں ہوگا بلکہ سب کی ضرورت ہوگی
لہذا حقیقت مرکبہ کے اجزا اس کے وجود خارجی اور اس کے زوال دونوں طرفوں
میں اس سے مقدم ہوں گے اور چونکہ صورت عقلیہ کے لیے امر خارجی کی
مطابقت ضروری ہے لہذا جب اجزا بذاتہ اور ان کے حقائق اس حقیقت
پر مقدم ہوں گے تو ان کا ادراک بھی اس حقیقت کے ادراک پر مقدم ہوگا۔
پھر تو ماہیت مرکبہ کے اجزا کا علم بھی ماہیت مرکبہ کے علم پر مقدم ہوگا۔ اور

چوتھی فصل

نیز جس طرح اس کے تقدم کا تصور ضروری ہے اس کے تصور کا تقدم بھی ضروری ہے کیونکہ یہ حقیقت بجز ان امور کے مجموعے کے اور کچھ نہیں۔ اور مجموعے کا حصول افراد کے حصول کے بعد ہوتا ہے اور حقیقت کا علم اس وقت تک نہیں حاصل ہوتا جب تک کہ وہ ذہن میں حاصل نہ ہو۔ لہذا مجموعے کے ذہن میں حاصل ہونے سے پہلے (اس کے) اجزا حاصل ہوں گے تو یہ لازم آئے گا کہ ان اجزا کا علم اس مجموعے کے علم پر سابق ہو تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ حقیقت مرکبہ میں ان امور کا جمع ہونا ضروری ہے۔ یعنی اس کا خارج میں اپنے اجزا سے بلحاظ وجود و عدم متاخر ہونا اور ذہن میں بھی اس کا اپنے اجزا سے بلحاظ وجود عدم متاخر ہونا (ضروری ہے یہ) اس صورت میں ہے جب کہ تم حقیقت مطلقہ (من حیث ھی) کا ادراک کرو۔ لیکن جب تم حقیقت کا ادراک اس کے لوازم کے لحاظ سے کرو تو اس کے اجزا کا اس کے ساتھ تعقل بھی ضروری نہیں ہے حقیقت کے تعقل پر ان کے اجزا کا تعقل سابق ہونا تو درکنار۔ کیونکہ جب تم نفس کا تعقل اس حیثیت سے کرو کہ وہ ایک چیز ہے جو محرک نہیں ہے تو تمھیں اس شے کی حقیقت کا تعقل نہیں ہوا۔ لہذا اس کے ذاتیات کا تم کو معلوم ہونا ضروری نہیں۔ ان (ذاتیات) کے علم کا اس (حقیقت) کے علم پر مقدم ہونا تو درکنار۔ جب تم جسم کا ادراک اس طرح کرو کہ جسم وہ ہے جس میں تین بُعد فرض کیے جا سکتے ہیں تو تمھیں اس شے کی حقیقت کا ادراک نہیں ہوا۔ اس لیے اس کے بعض ذاتیات یعنی مادے کا جہل صحیح ہوگا۔ پس یہی نکتہ یہاں بھی ملحوظ رہے۔ جب تمھیں یہ معلوم ہو چکا تو ہم کہیں گے کہ حقیقت کے اجزا چونکہ حقیقت پر ذہن میں مقدم ہوتے ہیں پس ان کے لیے ایک لازم ضروری ہے اور اس لحاظ سے کہ وہ خارج میں بھی حقیقت پر مقدم ہوتے ہیں اس لیے ان کو ایک دوسرا لازم بھی ضروری ہے۔

پہلا (لازم) ان کا ماہیت کے لیے بیّن الثبوت ہونا ہے کیونکہ کسی چیز کا بیّن وہی ہوتا ہے جس سے وہ چیز ذہن میں جدا نہ ہو سکے۔ اور جس سے

چوتھی فصل

کوئی چیز جدا نہ ہو اور اس کے علاوہ وہ اس سے مقدم بھی ہو تو وہ خص ہے جس سے کوئی شے جدا نہیں ہو سکتی۔ اور جو خاص سے موصوف ہوتا ہے وہ لا محالہ عام سے بھی موصوف ہو گا۔ لہٰذا وہ جس کے علم کا تقدم ضروری ہے بین الثبوت کیونکر نہ ہو گا۔

دوسرا (لازم) کسی دوسرے سبب کی طرف اس کے احتیاج کا کا نہ ہونا ہے یہ اس لیے کہ تحقق ماہیت چونکہ ان مفردات سے متاخر ہے لہٰذا جب ماہیت متحقق ہو گی تو پہلے یہ مفردات بھی مقدم ہوں گے اور ہر وہ چیز جو متحقق ہو تو یہ محال ہے کہ اس کے تحقق کے بعد اس کی احتیاج کسی تحقق جدید کی طرف ہو۔

حاصل کلام جز حقیقت چونکہ حقیقت پر خارج اور ذہن دونوں میں سابق عقلی ہے تو اس کے تحقق کے وقت وہ بھی ضرور حاصل ہو گا اور جو حاصل ہو وہ کسی شے محصل سے بے نیاز ہے اور اس کے بین الثبوت ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے حصول ذہنی میں محصل جدید سے بے نیاز ہے اور اس کے سبب سے بے نیاز ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس کو حصول خارجی میں کسی محصل جدید کی ضرورت نہیں تو ظاہر ہوا کہ وہ خاصہ جو جز ماہیت کے ساوی ہے بذات خود ماہیت پر دونوں وجودوں اور عدموں (یعنی ذہنی و خارجی) میں مقدم ہے۔ پھر یہ خاصہ ایک دوسرے خاصے یعنی سبب جدید سے بے نیازی کا مقتضی ہے اگر اس کا اعتبار وجود ذہنی میں کیا جائے تو وہ بین ہے اور اگر اس کا اعتبار وجود خارجی میں کیا جائے تو سبب سے بے نیاز ہے لیکن یہ خاصہ پہلے خاصے سے عام ہے کیونکہ پہلا خاصہ حصول بصفت تقدم ہے۔ اور دوسرا مطلق حصول ہے۔ اور مطلق حصول حصول متقدم سے اعم ہے کیونکہ معلول ماہیت اس کے ساتھ حاصل اور اس پر غیر مقدم ہے کیونکہ دوسرا خاصہ پہلے خاصے سے اعم ہے اس واسطے کہا گیا ہے کہ کسی وصف کے کسی شے کے لیے بین الثبوت ہونے یا اس (وصف) کے سبب سے بے نیاز ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کا لازم ہو۔

پانچویں فصل

ماہیت مرکبہ اور اس کے بسائط کی کیفیت اجتماع

واضح ہو کہ (ماہیت مرکبہ کے اجزا) ایک دوسرے سے بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ ورنہ ان کے اجتماع سے واحد حقیقی نہیں بنے گا۔ کیونکہ انسان کے بازو اگر کوئی پتھر رکھا ہو تو ان دونوں کے اتحاد سے کوئی حقیقت نہیں حاصل ہو گی کیونکہ ان میں سے ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا (یہ واقعہ) نہیں ہے کہ معجون اجزا کے مجموعے سے بنتی ہے مگر اس کا ہر جز دوسرے کا محتاج نہیں تو ہم کہیں گے کہ (دراصل) ایسا نہیں ہے بلکہ ان اجزا کا مجموعہ ذات کے لیے بمنزلہ ایک جز ہے اور وہ جز مادی ہے۔

دوسرا جز صورت معجونیہ ہے اور معجون سے جو آثار صادر ہوتے ہیں ان کا مبدا یہی (صورت معجونیہ) ہے اور وہ اپنے جز اول (یعنی مادہ) کی محتاج ہے اور ان میں سے ہر ایک جز کو دوسرے کا محتاج نہیں کہہ سکتے کیونکہ دور محال ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج ہو تاکہ ان کے اجتماع سے ایک متحدہ حقیقت حاصل ہو۔ گو یہ احتیاج بطریق دور نہ ہو۔ (بلکہ باختلاف جہات ہو)

پانچویں فصل

اگر یہ کہا جائے کہ ترکیب کے لیے کیا یہ کافی ہے کہ ان اجزا میں ایک جز کی احتیاج ایسی چیز کی طرف ہو کہ دوسرا جز بھی اس کا محتاج ہے اگرچہ ان میں سے کسی جز کو دوسرے جز کی احتیاج نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ نہیں۔ کیونکہ (کوئی جز) اس کا محتاج ہو جس کا دوسرا جز محتاج ہے تو اس صورت میں اس جز سے اور دوسرا جز جس کا محتاج ہے اس سے مل کر حقیقت تو پوری ہو جائے گی (مگر وحدت طبعی حاصل نہ ہوگی) جیسے حیوان کہ وہ ضاحک (ہنسنے والا) کا مقوم نہیں ہے۔ اگرچہ وہ بھی اسی کا محتاج ہے جس کا ضاحک محتاج ہے یعنی ناطق کا بلکہ مقوم خود ناطق ہے لہذا حقیقت مرکبہ کی وحدت طبعی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک اس کے بعض اجزا البعض کے محتاج نہ ہوں۔

چھٹی فصل

ترکیب ذہنی و خارجی کا فرق

واضح ہو کہ اجزاء حقیقت کبھی خارج میں متمیز ہوتے ہیں اور کبھی متمیز نہیں ۵۶
ہوتے۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ انسان نفس اور بدن سے مرکب
ہے اور یہ دونوں موجود اور ان میں کا ہر ایک دوسرے سے خارج میں متمیز
ہے۔ دوسری صورت کی مثال سواد (سیاہی) ہے جو لونیت (رنگ ہونے
میں) بیاض (سفیدی) کی مشارک اور قابض بصر ہونے میں بیاض کی مخالف ۵۷
ہے۔ اور جہت اشتراک کا جہت امتیاز سے جدا ہونا ایک بدیہی امر ہے
لہٰذا سواد اپنی ذات میں (دو چیزوں سے) مرکب ہے۔

جہت اشتراک یعنی لونیت سے۔ اور جہت امتیاز یعنی قابضیت
سے مگر یہ ترکیب خارج میں حاصل نہیں ہو سکتی۔

اس کی دلیل قطعی یہ ہے کہ اگر لونیت خارج میں قابضیت بصر سے
متمیز ہوگی تو مجرد لونیت اور مجرد قابضیت یا تو محسوس ہوں گی یا نہ ہوں گی اگر محسوس نہ ہو تو جب
دونوں (یعنی لونیت و قابضیت) جمع ہو جائیں تو اس وقت ایک ایسی ہیئت
پیدا ہو جائے گی جو محسوس ہے یا (ایسی ہیئت پیدا) نہ ہوگی۔ اگر ایسی ہیئت

نہ پیدا ہو تو سواد محسوس نہ ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر ہیئت محسوسہ
پیدا ہو جائے تو یہ ہیئت محسوسہ اجتماع لونیت و قابضیت کی معلول ہوگی حالانکہ
وہ ان دونوں سے خارج اور ان سے الگ چیز ہے۔ سواد سے ہماری مراد
یہی ہیئت محسوسہ ہے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ لونیت اور قابضیت اس ہیئت
محسوسہ سے خارج ہے اس صورت میں قوام ماہیت کے اجزا ماہیت سے
خارج ہوں گے۔ حالانکہ یہ محال ہے۔

اور اگر یہ دونوں جز یا ان میں سے ایک جز محسوس ہو تو (دو حال سے
خالی نہیں یا) تو یہ محسوس سواد کا مثل ہوگا یا اس کا مخالف ہوگا۔ اگر وہ (محسوس
اس (سواد) کا مثل ہو تو اس (سواد) کا تقوم اس (مثل) سے محال ہے۔ اور یہ
محسوس سواد کا مخالف ہو تو وہ (خود) ایک خاص رنگ ہوگا جو اپنی خصوصیت
میں سواد کا مخالف ہوگا تو وہ لون مطلق (رنگ) کی کوئی دوسری نوع ہوگا۔
اور وہ لونیت مطلقہ نہیں ہو سکتی کیونکہ جب لونیت مطلقہ محسوس اور اس کی طرف
فصل کی اضافت کی جائے تو دوسری ہیئت محسوسہ پیدا ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر
ایسی ہیئت محسوسہ پیدا نہ ہو تو مطلق لونیت محسوس ہوگی لہٰذا سوادیت محسوسہ ہی
لونیت مطلقہ ہوگی پھر تو طبیعت جنس ہی طبیعت نوع ہوگی جو خلاف مفروض ہے اور اگر
کوئی اور ہیئت پیدا ہو جائے تو ہمارا سواد کو محسوس کرنا ایک ہیئت کا محسوس
کرنا نہ ہوگا۔ بلکہ وہ دو ہیئتوں کا احساس ہوگا۔ اور یہ محال ہے لہٰذا ہمارے
بیان سے ثابت ہوا کہ سواد کا ایک جز دوسرے جز سے وجود خارجی میں
متمیز نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ان دونوں اجزا کا باہمی تمیز صرف ذہن میں ہوتا ہے۔ ۵۸
اس کی تحقیق یہ ہے کہ لونیت بحیثیت لونیت ہونے کے قابضیت کی بلحاظ
قابضیت مخالف ہے۔ اور ان دونوں کی ماہیت ایک دوسرے سے
جدا ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو ذہن میں ان کا ایک دوسرے سے متمیز ہونا
محال ہوتا کیونکہ ذہن اگر ایسی چیزیں ترکیب کا حکم لگائے جس میں ترکیب
نہیں ہے تو یہ جہل ہوگا (یعنی ذہن اگر غیر مرکب کو مرکب سمجھے تو جہل ہوگا)
لہٰذا وہ دونوں حقیقت میں متغائر ہیں (یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک

چھٹی فصل

کی حقیقت جدا ہے) مگر وجود خارجی میں ان کا تغائر ممتنع ہے۔ وجود ذہنی میں تو تغائر حاصل اور غیر ممتنع ہے اگر یہ کہا جائے کہ وجود جنس کی علتِ فصل ہے اور جو چیز وجود جنس کی علت ہو (اس کے لیے) تو یہ ضروری ہے کہ اس کا وجود حاصل شدہ ہو تاکہ وہ دوسرے کے لیے افادۂ وجود کرے۔

ہم (جواباً) یہ کہیں گے کہ افادۂ وجود ہی حق (سبحانہٗ) کرتا ہے اور ہر مستفید پر اس کو تقدم ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ما بہ الاشتراک ما بہ الامتیاز سے جدا ہوتا ہے اور یوں مشترک ہے اور قابلیت ما بہ الامتیاز ہے لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کی ماہیت دوسرے کی ماہیت سے الگ ہونی چاہیے تو ایک کا دوسرے پر وجود میں تقدم ضروری ہے کیونکہ (دو حال سے) خالی نہیں یا تو ان دونوں ماہیتوں میں سے ہر ایک دوسرے سے بے نیاز ہوگی اور ترکیب خارج میں موجود ہوگی۔ یا یہ دونوں ماہیتیں باہم ایک دوسرے کی محتاج ہوں گی تو (اس صورت میں) دور لازم آئیگا۔ اگر ان دونوں میں سے (صرف) ایک ماہیت دوسرے کی محتاج ہوگی تو مشترک مقدم ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ اس کے اور اس کے غیر کے درمیان تمیز لاحق ہو تو وجود متقدم اور وجود لاحق درکار ہوں گے ہمارا جواب یہ ہے کہ تقدم کے لیے وجود ضروری نہیں۔ کیونکہ ماہیت کے اجزا ماہیت سے مقدم ہوتے ہیں۔ مگر (ان کا یہ تقدم) تقدم وجودی نہیں ہوتا جیسا کہ وجود کے باب میں ثابت ہو چکا ہے۔ اگر یہ معارضہ ہو کہ یہ برہان صرف ترکیب خارجی میں چل سکتی ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات نہیں ہے کیونکہ ترکیب خارجی سے مرکب کا ہر جز دوسرے جز کے باطل ہونے پر بھی موجود رہتا ہے بخلاف ترکیب ذہنی کے کہ اس کے اجزا میں سے کسی جز کا وجود متمیز نہیں ہوتا۔

ساتویں فصل

اصنافِ مرکبات

۵۹ ماہیت کے اجزا یا تو متداخل ہوں گے یا متباین ہوں گے۔ تداخل کے معنی یہ ہیں
کہ بعض بعض سے اعم ہوں۔ اگر وہ متداخل ہوں تو دو صورتیں ہوں گی یا دونوں جزوں میں سے
ایک جزو دوسرے جزو سے مطلقاً اعم اور دوسرا جزو پہلے جزو سے مطلقاً اخص ہوگا یا یہ کہ ان
دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے من وجہ اعم اور من وجہ اخص ہوگا۔ ان دونوں
میں اگر ایک دوسرے سے مطلقاً اعم ہو تو (اس کی بھی دو صورتیں ہوں گی) یا تو عام
خاص سے متقوم ہوگا یا خاص عام سے متقوم ہوگا۔ اگر عام کا تقوم خاص سے ہو تو
یا یہ ہوگا کہ عام موصوف ہو اور خاص اس کی صفت ہو یا یہ ہوگا کہ عام صفت کا قائم مقام اور خاص
موصوف کا قایم مقام ہو۔ اگر عام کا تقوم خاص سے ہو اور وہ خاص کے موصوف کا قائم مقام
ہو تو عام ہی جنس اور خاص فصل ہوگا جیسے حیوان، کہ جس کا تقوم اس کے فصول
جیسے ناطق اور ناہق (رینگنے والا) سے ہوا ہے اور وہی ان فصول کا موصوف
ہے۔ مگر جب عام کا تقوم خاص سے ہو اور وہ (عام) قایم مقام صفت ہو اور
خاص قایم مقام موصوف ہو تو یہ ترکیب جنس و فصل کی ترکیب نہ ہوگی یعنی جیسے
سفید کہ وہ انسان۔ برف۔ ہاتھی دانت اور اور ایسے تمام دیگر موضوعات سے

ساتویں فصل

اعم ہے پھر بایں ہمہ وہ اس سے متقوم بھی ہے تو سفید اور انسان کی ترکیب ترکیب جنسی و فصلی نہیں ہے۔ اسی طرح وجود کہ دس مقولوں (مقولات عشرہ[1]) میں وہ ہر مقولے سے اعم ہے اور ان ماہیتوں سے اس کا تقوم ہے اور وہ (وجود) ان ماہیتوں کو عارض ہے اور عارض معروض سے متقوم ہے۔ پھر بھی وجود و ماہیت کی ترکیب جنس و فصلی ترکیب نہیں مگر جب خاص کا تقوم عام سے ہو تو یہ اس طرح ہوگا کہ ماہیت بالذات متقوم ہوگی پھر اس کو ایسے عوارض عارض ہوں گے جن پر ماہیت کا تقوم موقوف نہیں ہے بلکہ خود ان عوارض کا تقوم ماہیت کے تقوم پر موقوف ہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسے نوع آخر کہ ان صفات و اعراض کی مقوم ہے جو اس کو عارض ہوتے ہیں۔ جنس بلحاظ فصول اور نوع بلحاظ خواص قابل قسمت ہیں اور (یہ امر تو) ان دونوں میں مشترک ہے کہ ان دونوں میں عام موصوف اور خاص صفت ہوتی ہے۔ مگر اس اشتراک کے بعد (ان دونوں میں) فرق یہ ہے کہ جنس میں عام کا تقوم خاص سے ہوتا ہے اور نوع میں خاص کا تقوم عام سے ہوتا ہے۔ مگر وہ (مرکب) جس کے دونوں جزو میں سے ہر جزو دوسرے جزو سے من وجہ اعم اور من وجہ اخص ہوتا ہے ایسا ہے جیسے حیوان اور سفید کا جمع ہو جانا کہ کبھی حیوان سفید ہوتا ہے اور کبھی غیر سفید ہوتا ہے جیسے کہ سفید کبھی حیوان ہوتا ہے اور کبھی غیر حیوان۔ مگر وہ مرکب جس کے دونوں جزو میں عموم و خصوص کی نسبت نہ ہو تو اس میں یا تو اس ماہیت کی تکوین اس طرح ہوتی ہے جیسے کوئی چیز اپنی علتوں میں سے کسی ایک علت سے مرکب ہو یا اپنے معلولات سے (مرکب ہو) یا اس سے (مرکب ہو) جو نہ اس کی علت ہو نہ معلول۔ جب کوئی چیز اپنی علتوں میں سے کسی ایک علت سے مرکب ہوتی ہے تو وہ یا تو

---

[1] جوہر[1]۔ کم[2]۔ کیف[3]۔ این[4]۔ متی[5]۔ اضافت[6]۔ ملک[7]۔ وضع[8]۔ فعل[9]۔ انفعال[10]۔ ملک کو جدہ بھی کہتے ہیں یہی مقولات عشرہ اجناس عالیہ بھی کہلاتے ہیں۔ فعل و انفعال کو شیخ نے ان یفعل اور ان ینفعل لکھا ہے۔ (مترجم)

ساتویں فصل

اپنی علت فاعلی سے مرکب ہوگی تو وہ عطا کی مانند ہے کہ عطا اس فائدے کا نام ہے جو فاعل سے متعدی ہے یا وہ اپنی علت مادی سے مرکب ہوگی جیسے افطس (چپٹی ناک) کی طرح ہے اگر ہم افطس اس گہرائی کا نام رکھیں جو ناک میں ہوتی ہے یا وہ اپنی علت صوری سے مرکب ہوگی جیسے افطس۔ اگر ہم افطس اس ناک کو کہیں جس میں گہرائی ہوتی ہے۔ یا وہ علت غائی سے مرکب ہوگی جیسے انگوٹھی کہ وہ اس حلقے کا نام ہے جو اس سے متصل ہوتا ہے جس کی وہ غایت ہے (یعنی جو اپنی غایت سے متصل ہوتا ہے) اور (غایت) یہ ہے کہ اس سے انگلی کی خوش نمائی مقصود ہوتی ہے۔ مگر جب وہ اپنے معلولات سے مرکب ہو تو وہ خالق ورزاق وغیرہ کی طرح ہے۔

مگر جب کوئی چیز ایسی چیزوں سے مرکب ہو جو نہ اس کی علت ہیں اور نہ معلول تو (ایسی حالت میں) یہ ترکیب یا تو ایسے امور سے حاصل ہوگی کہ ان میں سے بعض عدمی اور بعض وجودی ہیں جیسے لفظ اول کہ وہ دو امور کے مجموعے کے لیے وضع کیا گیا ہے جن میں ایک ثبوتی ہے یعنی اس کا مبدا غیر ہونا (یعنی اول وہ ہے جو غیر کا مبدا ہو) اور دوسرا (امر) عدمی ہے یعنی یہ کہ اول کا کوئی مبدا نہیں۔ یا یہ ہوگا کہ وہ (مرکب) ایسے امور سے مرکب ہوگا جو سب کے سب ثبوتی ہیں۔ پھر اس کی بھی تین صورتیں ہونگی۔ وہ سب امور یا تو حقیقی ہوں گے یا وہ سب امور اضافی ہوں گے یا ان میں سے بعض امور اضافی اور بعض حقیقی ہوں گے۔ اگر وہ سب امور حقیقی ہوں تو یا تو وہ سب امور ایک دوسرے کے مشابہ ہوں گے جیسے عدد کہ اکائیوں سے ترکیب پاتا ہے۔ یا وہ امور (جن سے مرکب نے ترکیب پائی ہے ایک دوسرے سے) مختلف ہوں گے۔ اور یہ بھی یا تو وہ معقول ہوں گے یا محسوس ہوں گے۔ اگر وہ معقول ہوں تو (یہ ترکیب ایسی ہوگی)
جیسے جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت سے اور (فضیلت) عدالت کی ترکیب ۶۱
عفت وشجاعت اور حکمت سے اور شجاعت کی ترکیب اقدام وعقل سے۔ اور اگر وہ (ترکیب) محسوس ہو تو وہ ایسی ہوگی جیسے ابلقہ (سیاہ وسفید) کی ترکیب

ساتویں فصل

سیاہی اور سفیدی سے ہے اور اگر وہ (امور جن سے مرکب کی ترکیب ہوئی ہے) سب کے سب اضافی ہوں تو وہ اقرب (قریب تر) اور ابعد (بعید تر) کی طرح ہوگی کہ یہ دونوں دوسری اضافتوں کو عارض ہونے والی اضافت پر دلالت کرتے ہیں۔

اور اگر وہ امور (جن سے مرکب کی ترکیب ہوئی ہے) بعض اضافی اور بعض حقیقی ہوں تو (یہ ترکیب) تخت کی طرح ہے کہ وہ لکڑی کے ان اجزا سے مرکب ہے جو موجود حقیقی ہیں پھر اس تخت کی تکوین کے لیے محض ان اجزا کا حاصل ہو جانا ہی کافی نہیں بلکہ ان اجزا کے درمیان ترتیب کا وجود بھی ضروری ہے لہذا ترتیب بھی تخت کا ایک جزو ہے حالانکہ وہ ایک نسبتی امر ہے خود ایک مستقل ماہیت نہیں۔

آٹھویں فصل

جواہر و اعراض کے اقسام

واضح ہو کہ جوہر کبھی جنس و فصل سے مرکب ہوتا ہے (جو اس کے اجزا عقلی ہیں اجزا خارجی نہیں جیسے عقول مُفارقہ اور نفوس کہ وہ ان کے قول کے بموجب جنس جوہر کے تحت داخل تو ہیں مگر جسم۔ صورت۔ ہیولیٰ کے مخالف ہیں۔ اور جب دو ماہیتیں ایک جنس کی تحت میں داخل ہوں تو ان دونوں ماہیتوں کا ایک دوسرے سے بذریعہ فصل ممتاز ہونا ضروری ہے۔ لہذا عقول مفارقہ بھی جنس اور فصل سے مرکب ہوں گی حالانکہ ان کے جنس کا فصل سے وجود خارجی میں امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اور یہی بات نفوس ناطقہ کے بارے میں بھی کہی جائے گی۔ جوہر کا کبھی جنس و فصل خارجی سے مرکب ہونا تو صاف ظاہر ہے جیسے انسان اور کبھی عرض کا جنس و فصل عقلی سے مرکب ہونا بھی صاف ظاہر ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں کہ سیاہی سفیدی اور باقی تمام کیفیتیں اور قوتیں ایسے ہی ہوتے ہیں۔

مگر عرض کا کبھی جنس و فصل خارجی سے مرکب ہونا ایسا امر ہے جو بمنزلۂ اشکال ہے جیسے مثلث کہ وہ ایک سطح ہے جو تین اضلاع سے گھری ہوئی ہے

آٹھویں فصل ۶۴

لہذا سطح اس کی جنس اور تینوں اضلاع اور ان کا سطح کو احاطہ کرنا اس کی فصل ہے اور اس جنس و فصل میں سے ہر ایک کا ایک وجود ہے جس سے وہ خارج میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ لیکن جوہر کبھی ایسے اجزاء سے (بھی) مرکب ہوتا ہے جو ایک دوسرے کی جنس نہیں ہوتے بلکہ ان میں سے ایک چیز دوسری چیز پر محمول (بھی) نہیں ہوتی۔ یہ (ترکیب) یا تو عقل میں ہوگی جیسے جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت سے یا حس میں ہوگی جیسے بدن انسان اعضا سے مرکب ہے اور گھر چھت دیواروں اور پایے سے مرکب ہے یا اعراض میں ہوگی جیسا ہم نے بیان کیا ہے کہ عدد کی ترکیب اکائیوں سے ہے۔ اسی طرح عدالت و شجاعت وغیرہ کے متعلق بھی گفتگو ہوگی۔ اسی طرح خلقت کے متعلق بھی کہا جائے گا۔ کیونکہ وہ (خلقت) رنگ اور شکل کے ملنے سے ترکیب پاتی ہے۔

نویں فصل

مادہ۔ جنس فصل اور صورت کا باہمی فرق

ہم اس کلام کو ایک مثال میں فرض کرتے ہیں۔ اور وہ مثال حیوان ہے۔ تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ حیوان کا بحیثیت حیوان قیود سے لابشرط شے کے مرتبے میں (یعنی تمام قیود سے تجرد کے مرتبے میں) ایک خاص اعتبار ہے اور حیوان کا اس شرط سے کہ اس کے ساتھ ایک قید وجودی ہو اور وہ (قید وجودی) ناطق ہونی چاہیئے ایک خاص اعتبار ہے اور حیوان کا اس شرط سے کہ اس کے ساتھ ایک قید عدمی ہے یعنی اس شرط سے کہ اس کے ساتھ کوئی غیر نہ ہو۔ ایک خاص اعتبار ہے اور یہ تینوں اعتبارات (حیوان کا بشرط شے۔ حیوان بشرط شے اور حیوان بشرط لا شے) باہم متغائر ہیں۔ بے شک پہلا اعتبار یعنی حیوان بحیثیت حیوان کے اعتبار، حیوان مشروط بقید وجودی یا حیوان مشروط بقید عدمی سے اعم ہے بلکہ وہ (حیوان مطلق) ان دونوں اعتباروں میں مشترک ہے اور جب یہ ثابت ہو چکا تو ہم کہیں گے کہ حیوان کے ساتھ اگر تمام قیود سے مجرد ہونے کی شرط لگا دی جائے تو وہ انسان پر محمول نہ ہوگا۔

کیونکہ حیوان تمام قیود اور لواحق سے مجرد ہو کر انسان پر صادق نہیں آتا

بلکہ حیوان تجرد کی شرط کے ساتھ انسان کا مادہ ہوگا۔ انسان پر محمول نہ ہوگا۔
لیکن حیوان کے ساتھ اگر کسی چیز کی بھی شرط نہ ہو (حیوان لابشرط شے
یعنی مطلق حیوان) تو اس کا حمل انسان پر۔ صحیح ہوگا کیونکہ حیوان کے ساتھ خواہ
قید وجودی ہو خواہ قید عدمی (دونوں صورتوں میں) اس قید کے سبب وہ حیوانیت
سے خارج نہیں ہوتا۔

واضح ہو کہ اصطلاح "ھو ھو" ایک لحاظ سے اتحاد اور دوسرے
۶۳ لحاظ سے مغائرت کی مقتضی ہے۔ لہذا جب ہم انسان کو حیوان کہتے ہیں
تو یہاں ماہیت کی مغائرت پائی جاتی ہے کیونکہ انسان کی ماہیت حیوان کی ماہیت
سے الگ ہے مگر (یہ دونوں) وجود میں متحد ہیں کیونکہ انسان و حیوان جدا جدا موجود
نہیں ہیں بلکہ حیوان موجود ہی بعینہ انسان ہے اور یہ ایسی بات ہے جس میں
ایک خاص باریکی ہے کہ دو ماہیتوں کے لیے۔ ایک وجود کیسے ہو سکتا
ہے۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ حیوان کسی قید کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ وہ
قید ناطق ہونا یا ناطق نہ ہونا یا سفید ہونا یا سفید نہ ہونا ہوگی۔ کیونکہ ایسے
حیوان کا وجود محال ہے جو نہ تو ناطق ہو اور نہ لا ناطق ہو اور نہ ابیض ہو
اور نہ لا ابیض ہو۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک قید سے اس کا تقید
اس کے وجود سے پہلے ضروری ہے۔ کیونکہ یہ محال ہے کہ پہلے مطلق پایا جائے
اور پھر وہ کسی قید سے مقید ہو۔ بلکہ پہلے تقید ہوتا ہے اور پھر وہ پایا جاتا
ہے۔ لہذا اس صورت میں وجود صرف اس مقید کو عارض ہوگا جو حیوان اور قید کا
مجموعہ ہو اور جب مقید ایک (ہی) موجود ہوگا تو حیوان اور اس قید (دونوں) کا وجود
ایک ہی ہوگا۔ تو معلوم ہوا کہ باوجود ماہیتیں متعدد ہونے کے وجود کی وحدت
کا کس طرح ادراک ہوتا ہے۔ اس توضیح کے بعد حمل و وضع کی حقیقت ظاہر ہوگئی۔
اور حیوان محمول اور اس حیوان کے درمیان فرق بھی ظاہر ہوگیا جو مادہ ہے۔
اور اسی سے صورت اور فصل کا فرق بھی ظاہر ہو جائے گا۔ اور باقی تمام
محمولات کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا۔

دسویں فصل

جنس و فصل سے مرکبہ ماہیت کا طریق شناخت

واضح ہو کہ جب دو حقیقتیں ایک لحاظ سے باہم مشترک اور دوسرے لحاظ سے مختلف ہوں تو عقل کا یہ حکم ہے کہ جہت اشتراک جہت امتیاز کے سوا ہو۔ لیکن ماہیت کے بذات خود مرکب ہونے کے لیے یہ ناکافی ہے کیونکہ اگر قید سلبی میں اشتراک ہو تو تمام حقیقت سے امتیاز ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں ماہیت کا مرکب ہونا لازم نہ ہوگا جس کی دلیل یہ ہے
۲۴ کہ ہر مرکب کی تحلیل بسائط کی طرف ضروری ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ بسائط اپنے ماسوا کے سلب میں مشترک ہیں۔ اور اس سلب میں ان کے اشتراک کے سبب سے یہ ضروری نہیں کہ ان میں ترکیب بھی واقع ہو۔ نیز اگر اشتراک امر ثبوتی میں ہو اور امتیاز قید سلبی میں تو کثرت کا واقع ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ بسیط طبیعت میں مرکب کا مشارک ہوتا ہے۔ پھر بھی بسیط کا اس سے ممیز ہونا اس میں کثرت واقع ہونے کا سبب نہیں ہوتا۔ جس کی مثال تنہا حیوان ہے کہ وہ انسان کا طبیعت حیوانی میں مشارک ہے لیکن حیوان انسان سے ایک قید سلبی کے ذریعے ممیز ہے یعنی حیوان کے لیے

دسویں فصل

صرف حیوانیت ہے اور انسان کے لیے حیوانیت کے ساتھ ایک دوسرا امر (ناطقیت) بھی ہے۔ پس مرکب بسیط کی طبیعت میں مشارک ہوتا ہے لہذا اگر مرکب سے بسیط کا تمیز اس میں کثرت واقع ہونے کا مقتضی ہو تو لازم آیا کہ بسیط بسیط نہ رہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ اشتراک و امتیاز جب تک دو ثبوتی اوصاف میں نہ ہوں ماہیت میں ترکیب واقع ہونا ضروری نہیں نیز اوصاف ثبوتی کا ہر اشتراک و امتیاز بھی ماہیت میں ترکیب واقع ہونے کا مقتضی نہ ہوگا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اشتراک وصف ثبوتی خارجی میں ہو اور امتیاز تمام ماہیت سے ہو۔ ایسا ہو تو ماہیت میں کثرت واقع ہونا ضروری نہیں جیسے وجود جو اجناس عالیہ کے طبائع میں مشترک ہے مگر اس کے اس اشتراک سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان میں ترکیب واقع ہو۔ بلکہ جو انواع ایک جنس کے تحت میں داخل ہیں۔ ان کے فصول مقومہ اس جنس کی طبیعت میں مشترک ہوتی ہیں اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان فصول کو بھی کسی فصل کی حاجت ہو۔ ورنہ تسلسل لازم آئے گا اور یہ اس لیے ہے کہ اجناس کے طبایع فصول کی ماہیتوں سے خارج ہوتی ہیں۔ نیز یہ بھی احتمال ہے کہ اشتراک تمام ماہیت میں اور امتیاز خارجی اوصاف ثبوتی میں ہو۔ اور یہ ان اوصاف کی طرح ہیں جو انواع اخیرہ کی طبیعتوں کو عارض ہوتے ہیں لیکن ہم جب دو ماہیتوں کو اپنے بعض مقومات میں مشترک اور بعض دوسرے مقومات میں مختلف پاتے ہیں تو یقین کر لیتے ہیں کہ (ان دونوں ماہیتوں کا) امر مشترک امر امتیازی کے سوا ہے لہذا امر مشترک ہی جنس اور امر ممیز ہی فصل ہے پس ہم کو ان دونوں ماہیتوں میں سے ہر ایک ماہیت کا جنس و فصل سے مرکب ہونا معلوم ہو جاتا ہے۔

۶۵ ہم اپنے مذکورہ بیان کی مزید وضاحت کے لیے چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔ جب ہم اس امر پر دلیل لاتے ہیں کہ وجود ماہیتوں پر زائد ہے تو یہ کہتے ہیں کہ امور ثابتہ میں ثبوت مشترک فیہ ہے اور ماہیتوں کے خصوصیات ان میں غیر مشترک ہیں۔ پس لازم آیا کہ وجود ماہیتوں کی خصوصیات کے

سوا ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ ثبوت ماہیات ثابتہ کا اصل ثبوت میں مشارک ہے اور حقیقت میں ان سے متائز ہے تو پھر اس ثبوت کے لیے ایک اور ثبوت لازم آئے گا تو ہم (جواب میں) یہ کہیں گے کہ اشتراک وصف ثبوتی میں اور امتیاز قید سلبی میں ہے۔ کیونکہ ثبوت ماہیات ثابتہ سے اس طرح ممیز ہے کہ ثبوت کا مفہوم صرف ثابت ہونا ہی ہے اور ماہیات ثابتہ کے لیے اس مفہوم کے سوا اور امور ہیں تو ثبوت کے لیے (ایک اور) ثبوت کا ہونا لازم نہیں آئے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ثبوت بھی اپنے صفت ہونے میں دوسری اور صفات کا مشارک ہے اور اپنے غیر سے ممیز ہے تو لازم آیا کہ ثبوت میں ترکیب واقع ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وجود کی مشارکت دوسری صفتوں سے صرف قید سلبی میں ہے لہذا کثرت کا واقع ہونا ضروری نہیں۔ اور اگر کہا جائے کہ بسائط وجود میں مشترک اور حقیقتوں میں متباین ہیں لہذا کثرت لازم آئی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اشتراک وصف ثبوتی خارجی میں واقع ہوا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ نوع واحد کے افراد ایک دوسرے سے باہم متمیز ہوتے ہیں باوجودیکہ وہ ماہیت میں مشترک ہیں لہذا کثرت لازم آئی۔ تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ امتیاز اوصافِ خارجی میں واقع ہوا ہے۔

گیارھویں فصل

جنس حقیقت فصل میں داخل نہیں ہوتی

چونکہ جنس سے مراد کمال مشترک ذاتی اور فصل سے مراد کمال ممیز ذاتی ہے اور عقل صریح کا حکم یہ ہے کہ جہت اشتراک جہت امتیاز کے متبائن ہے لہذا جنس کا طبیعت فصل سے اور فصل کا طبیعت جنس سے خارج ہونا ضروری ہے۔ اس تحقیق سے وہ اعتراض ساقط ہو جاتا ہے جو وجود فصل کے بارے ۲۶ میں کیا گیا ہے کہ اگر ایک چیز اپنے غیر سے بذریعۂ فصل ممیز ہوگی۔ اور اس فصل کا بھی اپنے غیر سے ممیز ہونا ضروری ہے تو لازم ہوا کہ یہ فصل بھی اپنے غیر سے ایک دوسری فصل کے ذریعے ممیز ہو۔ اور اس سے تسلسل لازم آئے گا۔ کیونکہ ہم یہ حکم نہیں دیتے کہ تمیز خواہ کیسا ہی ہو اس کا فصل کے ذریعے سے ہونا ضروری ہے بلکہ (ہم تو یہ کہتے ہیں کہ تمیز) مذکورہ شرط کے بموجب ہو اور فصل اگرچہ نوع کی مشارک ہے مگر وہ اس سے قید سلبی کے سبب ممیز ہوتی ہے لہذا ناطق جس کے سبب سے انسان گھوڑے سے ممیز ہے یہ دونوں (یعنی گھوڑا اور انسان) حیوانیت میں مشترک ہیں اور لامحالہ حیوانیت کے مغائر ہیں۔ پھر ناطق اگرچہ اس کا مفہوم انسان اور اس

ناطق کے درمیان جو فصل ہے مشترک ہے۔ مگر یہ کہ وہ ناطق جو فصل ہے ایک قید سلبی کے سبب اس ناطق سے ممیز ہے جو انسان ہے اور وہ (قید سلبی) یہ ہے کہ ناطق کے مفہوم میں حیوانیت داخل نہیں ہے اور انسان کے مفہوم میں داخل ہے لہذا تسلسل منقطع ہو گیا۔ اللھم (یعنی کمزور طریقے پر) مگر یوں کہا جا سکتا ہے کہ ناطق کسی ذاتی میں دوسری چیز کا مشارک ہے۔ لہذا اس صورت میں وہ دوسری فصل کا طالب ہو گا۔ اور اس (قول) سے تسلسل لازم نہیں آئے گا کیونکہ ہر چیز کے لیے ایسی حقیقت کا ہونا ضروری نہیں جو اس کے مقومات کی کسی چیز میں شریک ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ لہذا اشکال رفع ہو گیا۔

واضح ہو کہ ہم ان شکوک سے اسی وقت خلاصی پا سکتے ہیں جب کہ ہم جوہریت کو اس کے امور ماتحت کی طرف نسبت کر کے لوازم خارجی قرار دیں کیونکہ اگر وہ مقومات سے ہو اور جوہر کی فصل کا بھی جوہر ہونا ضروری ہو تو اس صورت میں فصل امر مقوم میں نوع کی مشارک ہو گی۔ اور وہ (امر مقوم) جوہر ہے۔ اور وہ (فصل) ماہیت میں اس (امر مقوم) کے مباین ہو گی تو لازم آیا کہ فصل کے لیے ایک اور فصل ہو (اور سلسلہ) لامتناہی ہو گا۔ جو محال ہے۔ لہذا اس سے خلاصی اسی طرح ہو سکتی ہے کہ یوں کہا جائے کہ جوہریت ایسا مقولہ ہے جو اپنے ماتحت امور پر بطور لوازم کہا جاتا ہے۔ مقومات کے طور پر نہیں کہا جاتا۔

ان اصول سے ناواقفیت کی بنا پر جو مغالطے پیدا ہوتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ وجود ماہیتوں میں مشترک ہے اور ماہیتوں کی خصوصیتیں ماہیتوں کے درمیان مشترک نہیں ہیں تو وجود کا زاید ہونا
٦٧ لازم آتا ہے اور (یہ بھی) کہا گیا ہے کہ ماہیتیں بذات خود ثابت ہیں۔ لہذا وہ اپنے ثابت ہونے میں وجود کے مشارک ہیں اور وجود سے اپنی حقیقتوں میں ممیز ہیں تو تسلسل لازم آئے گا۔

ہم کہیں گے جب تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ جہت اشتراک جہت امتیاز سے جدا ہے اور (یہ بھی) تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ ثبوت جہت اشتراک ہے اور ماہیتوں کی خصوصیتیں جہت امتیاز ہیں لہذا جب ہم تنہا جہت امتیاز کا

گیارھویں فصل

اعتبار کرتے ہیں تو اس میں جہت اشتراک کا داخل ہونا ناجائز ہے۔ اسی طرح جب ہم ماہیتوں کی خصوصیات کا لحاظ کرتے ہیں تو ماہیتوں میں ان کے مطلق ماہیت ہونے کی حیثیت سے (من حیث ھی ھی یعنی مرتبہ لا بشرط شے میں) ان پر ثبوت کا حکم کرنا ناممکن ہوگا۔ کیونکہ ثبوت جہت اشتراک ہے اور وہ جہت امتیاز میں داخل نہیں۔ بلکہ یہ خصوصیات مطلق خصوصیات ہونے کی حیثیت سے نہ تو ثابت ہیں اور نہ لا ثابت ہیں۔ یعنی ثبوت و لا ثبوت (یعنی ان کا ثابت ہونا یا ثابت نہ ہونا) ان کے مفہوم میں داخل نہیں ہے بلکہ یہ دونوں یعنی ثبوت و لا ثبوت ان (ماہیتوں) کو لازم ہیں۔ اور یہ لازم ہی جہت اشتراک ہے اور ملزوم جہت امتیاز ہے۔ جب ہم ملزومات کا اعتبار بہ حیثیت ملزومات (من حیث ھی ھی) کریں تو یہ واجب ہے کہ ثبوت اس میں داخل نہ ہو۔

ہم نے ان امثلہ کی تکرار کو محض اس لیے زیادہ کیا کہ علوم میں غور و فکر کرنے والے اکثر لوگوں کو ان میں اشتباہ واقع ہوتا ہے۔ لہذا ہم نے کلام کو انتہائے وضاحت کے لیے طول دیا۔

بارھویں فصل

فصل وجنس آیا ایک دوسرے کے لیے لازم ہیں یا نہیں؟

فصل تو جنس کے لیے لازم نہیں ہوسکتی ورنہ وہ اس کی مقسم نہ ہوگی۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا جنس فصل کے لیے لازم ہوتی ہے یا نہیں بعض لوگ اس کو ضروری نہیں خیال کرتے اور کہتے ہیں کہ نطق فرشتہ اور انسان میں مشترک ہے۔ کیونکہ نطق سے مراد ادراک معلومات کی قوت ہے اور یہ (فرشتہ اور انسان دونوں میں) مشترک ہے نیز حیوانیت انسان اور گھوڑے میں مشترک ہے۔ جب گھوڑے کے ساتھ انسان کی حالت کا اعتبار کیا جائے تو حیوان جنس اور ناطق فصل ہوگی اور جب فرشتے کے ساتھ انسان کی حالت کا اعتبار کیا جائے تو ناطق جنس اور حیوان فصل ہوگی۔ تو ثابت ہوا کہ ماہیت کا ایک ہی جزو ایک حال میں جنس کا فائدہ دیتا ہے۔ اور دوسرے حال میں فصل کا اور جب یہ ثابت ہے تو یہ (بھی) ثابت ہے کہ وہ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم نہیں۔

ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ ایک ماہیت کے اجزا (میں) وحدت حقیقی ہوتی ہے۔ (لہذا) ان میں سے بعض اجزا کا بعض سے تعلق ضروری ہے۔ اور جب فصل ۶۸

بارھویں فصل

کا جنس کے لیے لازم ہونا محال ہے تو یہ ضروری ہوا کہ جنس فصل کے لیے لازم ہو تاکہ لزوم متحقق ہو جائے۔ اور ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ جنس کا قایم مقام مادہ اور فصل کا قایم مقام صورت ہونا ضروری ہے اور جزو مادی جزو صوری سے نفس الامر میں متمیز ہوتا ہے۔

رہا قوت ناطقہ کا امر تو اگر اس سے محض ادراک حقائق مراد ہو تو وہ حیوانیت کی مقوم نہیں ہے۔ اور اگر اس سے ان احوال کا جوہر قوی (یعنی صلاحیت ادراک) مراد لی جائے تو وہ فصل مقوم ہے لیکن نفس بشری نفوس سماوی کا بلحاظ حقیقت مخالف ہے۔ لہذا اشکال رفع ہو گیا۔

تیرھویں فصل

جنس کا فصل کے ساتھ تقوم کس طرح ہوتا ہے

یہ ایک اعلیٰ درجے کی بحث ہے۔ اس کے لیے خاص توجہ ضروری ہے ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ اجزائے ماہیت کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان میں سے بعض اجزا بعض اجزا کی علت وجود ہوں اور جزو جنسی کا جزو فصلی کی علت وجود ہونا محال ہے۔ ورنہ جو فصول باہم ایک دوسرے کی مقابل ہیں اس (اجزو جنسی) کے لیے لازم ہو جائیں گی تو پھر ایک ہی چیز مختلف اور متقابل ہو جائے گی۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ لہذا یہی باقی رہ گیا کہ جزو فصلی جزو جنسی کی علت وجود مطلق جنسیت کی طبیعت کا مقسم ہو۔ اور جنس نوع کا وہ حصہ ہے جو اس حد تک اس کی علت ہو اور وہ اس سے حاصل شدہ مجموعے کا ایسا جزو ہو جس کے ذریعے سے وہ (نوع) اپنے ماسوا سے ممیز ہو رہی ہے جیسے ناطق کہ وہ حیوان کی علت ہے۔

پھر کوئی کہنے والا یہ کہ سکتا ہے کہ اگر ناطق حیوان مطلق کی علت ہے تو وہ اس کا مقسم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ (ناطق) حیوان مخصوص کی علت ہے تو پہلے اس حیوان کی تخصیص فرض کرنا ضروری ہے تاکہ ناطق اس کی علت ہو۔ مگر جب

اس حیوان کی تخصیص کردی جائے تو وہ تخصیص، وجود میں داخل ہوگی۔ اور جب تیرھویں فصل
وہ وجود میں داخل ہو تو ناطق کا اس کی علتِ وجود ہونا محال ہے۔

اس کا حل یہ ہے کہ حیوان اپنی طبیعت مطلقہ کے سبب سے ایک ایسی علت کا محتاج ہے جو اس کے وجود کی مقوم ہو۔ مگر وہ علت ناطقیت نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ حیوان اپنی حیوانیت سے اس کا مقتضی ہے۔ بلکہ ناطقیت
۶۹ بذات خود چونکہ اس حیوان کی علت ہے لہذا مطلق حاجت تو طبیعت جنس کی طرف سے ہے اور محتاج الیہ کا تعین صرف فصل کی طرف سے ہے۔ اس کلام کی وضاحت و تفصیل آگے علت و معلول کے باب میں آئے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ وہ فصل کیوں پائی گئی یہاں تک کہ حیوانیت کے اس حصے کی علت بن گئی تو ہم کہیں گے کہ یہ قابل کی استعداد خاص کی وجہ ہے۔ جیسے نطفۂ انسانی کی استحالۂ امتزاج کے بعد اس میں نفس ناطقہ کے حدوث کی پوری استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ اور جب استعداد پوری ہو جاتی ہے تو نفس پیدا ہو جاتا ہے۔ اور جب نفس پیدا ہو جاتا ہے تو حیوانیت کو واجب کرتا ہے۔ پس حیوانیت بذات خود کسی نہ کسی فصل کی ضرور محتاج ہوتی ہے لیکن اس حیوانیت کی نسبت ناطقیت کی طرف حیوانیت کی جانب سے نہیں ہوتی بلکہ ناطقیت کی جانب سے ہوتی ہے۔

جنس کے فصول سے مخصوص ہونے اور نوع کے خواص سے مخصوص ہونے میں جو فرق ہے اس کا ذکر اس باب کی ساتویں فصل میں گزر چکا ہے۔

چودھویں فصل

فصل کے احکام عشرہ

اوّل یہ کہ اس کا مقسم ہونا ضروری ہے۔ ورنہ فصل نہ ہوگی۔

دوم یہ کہ اس کی قسمت لازمی ہے۔ اگر وہ لازمی نہ ہو جیسے ایک ہی چیز بعینہ باقی رہتے ہوئے کبھی متحرک ہو اور کبھی متحرک نہ ہو تو وہ فصل نہ ہوگی۔

سوم یہ کہ وہ کسی ایسی چیز کے سبب سے عارض نہ ہو جو اس سے اعم یا اخص ہے کیونکہ اگر وہ کسی ایسی چیز کے سبب سے عارض ہو جو اس سے اعم ہے جیسے حیوان کہ اس میں سفید و سیاہ ہوتے ہیں اور انسان کہ اس میں نر و مادہ ہوتے ہیں تو یہ اس کی فصول نہ ہوں گی بلکہ حیوان سفید و سیاہ محض اس لیے ہے کہ وہ ایسا جسم ہے جو بالفعل قایم اور ان عوارض کا موضوع ہے اور انسان محض اس وجہ سے نر و مادہ کی استعداد رکھتا ہے کہ وہ حیوان ہے۔ اور اگر وہ کسی ایسی چیز کے سبب عارض ہو جو اس سے اخص ہے تو وہ اس کی فصل قریب نہ ہوگی۔ بلکہ وہ یا فصل قریب کے لازم ہوگی یا فصل بعید ہوگی۔ لازم کی مثال (یہ ہے کہ) جب یہ کہا جائے کہ جوہر یا تو قابل حرکت ہوگا یا قابل حرکت نہ ہوگا تو قابلیت حرکت جوہر کو دوسری چیز یعنی فصل کے سبب سے عارض ہوتی ہے

اور وہ فصل جسمیت ہے (نہ کہ قابلیت حرکت) اور فصل بعید کی مثال یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ جسم یا تو ناطق ہوگا۔ یا غیر ناطق ہوگا تو جسم بلحاظ مطلق جسم ہونے کے اس کی استعداد نہیں رکھتا بلکہ ناطق ہونے کے لیے اولاً اس سے نفس کا تعلق ضروری ہے
چہارم یہ کہ وہ مقسم لازم ہو۔ اور جس کو وہ عارض ہوتا ہے اس کی تقسیم کرے۔ نہ اس کی جو اس (معروض) سے اعم ہے۔ اور نہ اس کی جو اس (معروض) سے اخص ہے (اعم اور اخص کی تقسیم کرنے والا) کبھی فصل بھی نہیں ہوتا (بلکہ لازم فصل ہوتا ہے) جیسے نر یا مادہ ہونا اور اس پر چار امور دلالت کرتے ہیں۔
ایک امر یہ کہ ہم ایسے حیوان کا تصور کر سکتے ہیں جو موجود بالفعل ہے (مگر وہ) نر یا مادہ نہیں۔ حالانکہ فصل ایسی نہیں ہوتی۔ کیونکہ ہم ایسے حیوان کا تصور نہیں کر سکتے۔ جو نہ تو ناطق ہو اور نہ غیر ناطق۔
دوسرا امر یہ کہ نر حیوان صرف اس حرارت کی وجہ سے نر ہوا ہے جو اس کی ابتدائے تکوین میں اس کے مزاج کو عارض ہوئی ہے۔ اگر ہم اس حرارت کے بدلے برودت کا اس کو عارض ہونا فرض کریں تو وہی شخص (حیوان) بعینہ مادہ ہو جائے گا۔ حالانکہ فصل ایسی نہیں ہوتی کیونکہ جو حیوان انسان ہوا ہے اس کو کسی دوسرے ایسے عارض کا عارض ہونا محال ہے کہ وہ حیوان بعینہ گھوڑا ہو جائے۔
تیسرا امر یہ کہ نر و مادہ ہونا (بلحاظ) آلات تناسل ہے۔ اور تناسل حیات کے بعد ہوتا ہے۔ لہذا آلات تناسل کا اعتبار بعد حیات ہی ہوگا تو وہ ایک زندہ جوہر کے مقوم نہیں ہو سکتے۔
چوتھا قوی تر امر یہ ہے کہ انسان ناطق اور نر ہے اور ان دونوں میں سے کوئی وصف ایک دوسرے کے واسطے سے نہیں۔ کبھی انسان بغیر نر ہونے کے پایا جاتا ہے اور نر بغیر انسان کے بھی پایا جاتا ہے۔ اس لیے دونوں وصف اس کے حق میں ایک ہی درجہ رکھتے ہیں۔ یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک اس کی فصل ہوگی اور یہ محال ہے کیونکہ ایک نوع کے لیے دو فصل مقوم نہیں ہو سکتے یا یہ کہ ان دونوں میں سے ایک فصل ہوگی مگر ناطق بالاتفاق فصل ہے لہذا نر ہونا فصل نہ ہوگی۔

اور جب تحقیق یہ معلوم ہو چکا تو ہم کہیں گے کہ مقسم لازم ہیں جب ان چار امور میں سے کوئی ایک امر بھی پایا جائے تو وہ فصل نہ ہوگا بلکہ لازم فصل ہوگا۔ البتہ جب ان چار امور میں سے کوئی ایک بھی نہ پایا جائے تو وہ فصل ہوگا خواہ وہ مادے سے ماخوذ ہو جیسے تغذی یا عدم تغذی یا صورت سے جیسے نطق یا غیر نطق۔

پنجم یہ کہ وہ عدمی نہ ہو کیونکہ فصل جنس کے حصۂ نوع کا سبب وجود ہوتی ۱۷
ہے اور عدم علت نہیں ہوتا۔

ششم یہ کہ اس میں کمی یا زیادتی محال ہو ورنہ علت کے لیے جس مقدار کا اعتبار کیا جائے اس میں کمی واقع ہونے سے یہ ضروری ہوگا کہ وہ علت باقی نہ رہے اور (اس مقدار معتبر پر) زیادتی کی صورت میں اس زیادتی کا کوئی اثر نہ ہوگا۔

ہفتم یہ کہ ایک چیز کے لیے ایک ہی درجے میں ایک سے زیادہ فصل کا ہونا ممتنع ہو کیونکہ ایک معلول کی دو مستقل علتیں نہیں ہو سکتیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا حیوان کے لیے ایک ہی درجے میں دو فصل مقوم یعنی حساس و متحرک بالارادہ نہیں ہیں تو ہم کہیں گے کہ حیوان کی تعریف میں جب حس کا ذکر کیا جاتا ہے تو وہ حقیقۃً فصل نہیں ہوتی۔ بلکہ دلیل فصل ہوتی ہے کیونکہ حیوان کی ہویت یہ نہیں ہے کہ وہ حساس ہو۔ اور نہ اس کی ہویت یہ ہے کہ وہ تخیل سے کام لے اور نہ حرکت بالارادہ اس کی ہویت میں داخل ہے۔ بلکہ اس کی فصل صرف وہ جوہر نفس ہے جو ان سب امور کا مبدا ہے اسی طرح ناطق الناطق کے لیے۔ لیکن فصول سے ہماری ناواقفیت اور ان کے لیے اسما نہ ہونے سے ہم فصلوں کی حقیقت سے ان کے لوازم کی طرف انحراف پر مجبور ہیں۔ اور ان امور میں ہمارا کلام ہمارے ادراک اور تعریف کے موجب نہیں ہے بلکہ فی نفسہ کیفیت وجود کے لحاظ سے ہے۔

ہشتم یہ کہ ایک چیز کے لیے فصول مرتبہ کا ہونا ممتنع نہیں ہے۔ کیونکہ ایک ہی چیز کے لیے چند مرتب علتوں کا ہونا درست ہے۔

نہم یہ کہ جب یہ مختصراً بیان کر دیا گیا ہے کہ جنس اپنے وجود میں فصل کی

چودھویں فصل

محتاج ہوتی ہے لہٰذا فصل کا محتاج جنس ہونا محال ہوگا کیونکہ دور محال ہے تو اس سے فصل کا جنس سے بے نیاز ہونا ضروری ہے۔ اور ہر وہ چیز جو کسی چیز میں حلول کرکے پائی جائے تو وہ محل کی محتاج ہوتی ہے لہٰذا فصل جنس کی مقسم اور نوع کی مقوم ہے اس لیے فصل کا جنس میں حلول کرکے پایا جانا محال ہے۔ اس بنا پر نفس ناطقہ کو حیوان کی فصل بنانے میں کوئی اشکال نہیں۔ مگر قوت نمو اور ایسی دوسری چیزوں کو جسم کا فصل مقوم بنانے میں اشکال ہے اور حیوانیت کے نفس حیوانی کے متعلق بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ یہ صفات محلوں کی محتاج ہیں۔ اور وہ محل اجسام ہیں۔ اور محل حال سے بلحاظ وجود مقدم ہوتا ہے اور جو (چیز) کسی چیز سے وجود کے لحاظ سے مقدم ہو وہ اس کی معلول نہیں ہوسکتی (یعنی مقدم موخر کا معلول نہیں ہوسکتا) اس کے جواب کے لیے ہم نے ایک خاص جگہ مختص کی ہے جس کو ہم مادہ اور صورت کے تعلق کے باب میں بیان کریں گے۔

۶۲ شاید یہ کہنا حق ہوگا کہ موصوف خواہ وہ صفت کی علت ہو یا اس کا معلول اس (صفت) کی جنس ہوگا۔ اور صفت فصل ہوگی۔ لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں تو جنس کے بذریعہ فصل تقسیم ہونے اور نوع کے بذریعہ خاصہ تقسیم ہونے میں جو فرق ہے وہ باطل ہو جاتا ہے۔ ہم اس بارے میں اپنا اختیار کردہ مذہب مادہ اور صورت کے تعلق کے باب میں بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ

وہم یہ کہ ہمارے بیان سے ظاہر ہوگیا ہے کہ آخری فصل پہلی علت ہوتی ہے جیسے ناطقیت نفس حیوانی کی علت وجود ہے اور وہ (نفس حیوانی) قوت نامیہ کی علت ہے۔ اور وہ (قوت نامیہ) جسمیت کی علت ہے۔ اور وہ (جسمیت) جوہریت کی علت ہے۔ لہٰذا آخری فصل پہلی علت ہے اور آخری معلول ہی جنس اعلیٰ ہے اور جو مراتب ان دونوں کے درمیان ہیں امور متوسط ہیں لہٰذا وہ (امور متوسط میں سے ہر امر) اس عام کی علت ہے جو اس کے اوپر ہے اور اس خاص کا معلول ہے جو اس کے تحت ہے۔ اور یہ مرتبہ مقومات متعددہ اجناس عالیہ اور متنازلہ انواع

چوتھی فصل

کے متناہی ہونے کا موجب ہے۔ ہمارا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ایک ماہیت کا تقوم غیر متناہی اجزا سے ہونا محال ہے۔ نیز چونکہ ماہیت وحقیقت کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کی طرف اشارہ (کرنا) درست ہو (یعنی وہ مشارٌ الیہ بن سکتے ہوں) اور جس کے اجزا غیر متناہی ہوں تو اس (جنس) کا ذہن میں تفصیلی استحضار محال ہے۔ لہٰذا اس کا تصور اور اس کا علم (بھی) محال ہے۔ اور توفیق خدا کی طرف سے ہے۔

پندرھویں فصل

ترتیب اجناس کی کیفیت

نوع پر جنس بعید کا جو حمل ہوتا ہے اس (حمل) کی علت جنس قریب ہے کیونکہ جب تک انسان حیوان نہ ہو اس پر جسم کا حمل نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جو جسم حیوان نہیں وہ انسان سے مسلوب ہے (یعنی وہ جسم انسانی بھی نہیں) اور نہ وہ اس (انسان) کا موجب ہے۔ اور چونکہ انسان پر جسمیت کے حمل کی شرط حیوانیت ہے تو انسان پر حیوانیت کا حمل جسمیت سے پہلے ہوگا۔ لہذا معلوم ہوا کہ نوع پر جنس قریب کا حمل جنس بعید کے حمل سے قریب تر ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جنس بعید جنس قریب کا جزو ہے اور جزو اپنے بسیط ہونے کے لحاظ سے کل سے مقدم ہوتا ہے۔ لہذا جسم کا وجود حیوان سے ۷۳
پہلے ہوگا تو ہم کہیں گے بیشک اس (جسم) کا وجود حیوان سے پہلے ہے۔ مگر گفتگو اس میں نہیں بلکہ گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جس کا وجود انسان کے لیے ہے اور وہ اپنے وجود میں حیوان سے متاخر ہے کیونکہ جائز ہے کہ ایک (چیز) کا وجود دوسری کے بعد ہو۔ (مگر) دوسری متاخر چیز

پندرھویں فصل

ایک تیسری چیز کو حاصل ہونا اس (پہلی چیز) کے تیسری کو حاصل ہونے کی علت ہو تو (اس صورت میں) وہ جس کا وجودِ مطلق مقدم ہے بلحاظ اپنے اس وجود کے جو تیسری کے لیے ہے (اس دوسری چیز یعنی اپنے متاخر سے بھی) متاخر ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ جنس قریب کا نوع پر جو حمل ہوتا ہے وہ بھی (اس) حمل کی علت ہے جو فصل قریب کا نوع پر ہوتا ہے کیونکہ ایک خاص حیوان کے وجود میں اولاً ناطق کی تاثیر ہوتی ہے۔ پھر جب وہ حیوان پایا جاتا ہے تو اس حیوان اور ناطق کا مجموعہ انسان ہو جاتا ہے۔ لہذا ناطق اولاً ایک خاص حیوان میں اثر کرتا ہے۔ اور اس (حیوان) کے واسطے سے انسان میں۔ اور یہی مطلوب ہے۔

سوطھویں فصل

طبیعت جنسی اور طبیعت نوعی کی علامت تمیز

شیخ نے کہا ہے کہ جسم کو جب بشرط لا (شے) میں لیا جائے یعنی اس اعتبار سے کہ وہ (جسم) جنس ہے تو بمنزلۂ مجہول ہوگا اور ہم نہیں جانتے کہ وہ کس صورت پر ہے اور کتنی صورتوں پر مشتمل ہے اور نفس اس کی تحصیل کا طالب ہوگا کیونکہ اب تک کسی ایسی چیز کا تعین بالفعل نہیں ہوا جو جسم محصل ہو۔ اسی طرح جب ہم رنگ کو لیں اور ذہن میں اس کا خیال کریں تو نفس کسی ایسی چیز کی تحصیل پر قناعت نہیں کرتا جو بالفعل غیر معین ہو بلکہ رنگ کے معنی میں زیادتی کا طالب ہوتا ہے تاکہ رنگ بالفعل معین ہو جائے۔ لیکن طبیعت نوعی میں (ایسا نہیں ہوتا کیونکہ) اس کے معنی کی تحصیل نہیں طلب کی جاتی بلکہ اس کی طرف اشارے کی تحصیل طلب کی جاتی ہے۔ مگر طبیعت جنسی ایسی ہے کہ اگر نفس اس میں تحصیل اشارہ طلب کرتا ہے تو بجا کرتا ہے۔ کیونکہ جنس کو بھی آخر کار مشارٌ الیہ ہونا ضروری ہے۔ لیکن اسی (تحصیل اشارہ) کے ساتھ ساتھ نفس اس بات کا طالب ہوتا ہے کہ اس کی طرف اشارے سے پہلے اس کی ماہیت کی تحصیل کرلے کیونکہ نفس دوسرے ایسے امور کو رنگ کی طرف اضافت کیے بغیر

سولھویں فصل اس کو مشارٌ الیہ نہیں بنا سکتا جن سے رنگ کی انواع اور ان انواع کی ماہیت
کی تحصیل ہو۔ اور مقدار اور کیفیت کے بارے میں بھی یہی قول ہے۔ مگر نوع
۱۴ و ایسی ہوتی ہے کہ عقل اس کے معنی کی تحصیل کے لیے کسی دوسری چیز کو اس
کی طرف ضم کرنے کی طالب نہیں ہوتی بلکہ اس کی طرف اشارے کی طالب ہے۔
اور یہی طلب تشخصیت ہے۔

سترھویں فصل

تشخص نوع کی ماہیت پر زاید اور ایک امر ثبوتی ہے

اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر ماہیت کا حمل بہت سے (افراد) پر ہوتا ہے اور اس (ماہیت) کا نفس تصور اس حمل کا مانع نہیں ہوتا۔ اس لیے جو شخص بہت سے (افراد) موجودہ پر ماہیت کے حمل کا دعویٰ کرے تو اس کے دعوے میں تناقض نہ ہوگا۔ بلکہ اس (دعوے) پر دلیل طلب کی جائے گی اور جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ ماہیت ایک شخص میں منحصر ہے تو اس کا دعویٰ اولیۃً صحیح نہ سمجھا جائے گا بلکہ اس پر دلیل کا مطالبہ ہوگا۔ البتہ ایک شخص معین کا نفس تصور اس کے شخص معین ہونے کی حیثیت سے بہت سے افراد پر اس کے حمل کا مانع ہوگا۔ (یعنی اس شخص معین کا حمل بہت سے افراد پر نہیں ہو سکتا) اسی سبب سے اس شخص کے قول کا فساد جس نے اس کو بہت سے افراد پر حمل کیا ہے اور اس شخص کے قول کی صحت جس نے اس کو ایک ہی شخص میں منحصر کر دیا ہے (یہ دونوں باتیں) علم میں محتاج دلیل نہیں۔ کیونکہ جو چیز حقیقت نوعیہ کے مفہوم میں داخل نہیں وہ اگر شخص کے مفہوم میں داخل نہ ہو تو اس طرح کا اختلاف نہ پیدا ہو۔ ان تعینات اور تشخصات کے ثبوتی امور ہونے پر دو

چودھویں فصل

وجوہ سے دلالت ہوتی ہے پہلی وجہ یہ کہ کسی چیز کے تعین اور اس کی خصوصیت سے مراد یہ ہے کہ اس چیز کی ہویت اور تشخص مطلقاً (من حیث ھو ھو) ثابت ہے۔ اور اس کی اسی حقیقت (مطلقہ) میں اس کی ہویت بھی داخل ہے۔ اور وہ (ہویت) ثابت کی حیثیت ثابت ہونے کے جز نہیں ہے (کہ) اس کا ثابت ہونا ضروری ہو لہذا ہویت ثابت ہے۔[2]

دوسری وجہ یہ کہ اگر تعین امر عدمی ہو تو یا تو اس (تعین) سے مراد مطلق لا تعین (یعنی تعین کے نقیض[1]) کا عدم ہوگی یا اس کے غیر کا عدم تعین ہوگی۔ لہذا اگر (تعین سے) مراد مطلق لا تعین کا عدم ہو تو تعین کا ایک امر عدمی ہونا بدیہی ہوگا (اس صورت میں) عدم کا عدم ہی تعین ہوگا تو وہ ایک امر وجودی ہو جائے گا (کیونکہ نفی کی نفی اثبات ہوتی ہے) اگر تعین سے مراد غیر تعین کا تعین سے سلب ہے تو اس (تعین) کے غیر کا تعین یا تو عدمی ہوگا اور وہ اس کا عدم ہے تو وہ (اس صورت میں) ثابت ہو جائے گا (کیونکہ غیر تعین ایک عدمی امر ہے اور سلب بھی نفی ہے لہذا جب کسی چیز کے عدم کی نفی ہوگی تو اس چیز کا وجود ثابت ہو جائے گا) لیکن اس کا تعین اس کے غیر کے تعین کی طرح ہے تو اس کے غیر کا تعین بھی ثابت ہوگا۔

اور اگر اس (تعین) کے غیر کا تعین ایک امر ثبوتی ہے۔ اور اس کا تعین بھی اس کے غیر کے تعین کی طرح ہے تو اس کا تعین بھی ثبوتی ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ تعین کا امر ثبوتی ہونا ناممکن ہے۔ جس کے کئی وجوہ ہیں۔

(۱) اگر تعین امر ثبوتی (اور) ماہیت پر زیادہ ہو تو اس تعین کے لیے بھی ایک اور تعین ہوگا۔ پھر اس دوسرے تعین کے لیے بھی ایک تیسرا تعین

---

۱ نقیض کل شیء رفعہ یعنی ہر چیز کا نقیض اس کی نفی ہے جیسے انسان کا نقیض لا انسان اور نقیضین میں سے کسی ایک کا پایا جانا لازمی ہے کیونکہ نقیضین کا اجتماع اور ارتفاع دونوں محال ہیں۔ مترجم

۲ یہ قیاس استثنائی ہے۔ مترجم

ستترھویں فصل

ضروری ہوگا تو تسلسل لازم آئے گا۔

(۲) اس امر (زائد علی الماہیۃ) کا اس تعین کے غیر کو چھوڑ کر اس (تعین) کے ذریعے سے اختصاص اسی وقت ہوگا جبکہ خود اس تعین کا اپنے غیر سے امتیاز ہو جائے۔ ورنہ اس (تعین) کے ذریعے اس (امر زائد) کا اختصاص اس تعین کے غیر کے اختصاص سے یا کسی غیر (یعنی امر زائد کے سوا کسی اور امر) کا اس تعین کے ذریعے اختصاص سے (یعنی ان دونوں میں سے کوئی اختصاص بھی ایک دوسرے سے) اولیٰ نہ ہوگا۔

لہذا اس تمیز کے ذریعے سے متمیز کو جو خصوصیت حاصل ہوئی ہے (اس خصوصیت) کے لیے متمیز کا پہلے اپنے غیر سے ممتاز ہونا ضروری ہے۔ مگر اس صورت میں متمیز اپنے متمیز ہونے سے پہلے متمیز ہو جائے گا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

(۳) اگر شخص کا تشخص ان امور پر جو اس کی نوع میں مشترک ہیں ایک امر زائد ہو تو لامحالہ اس شخص میں ایک (امر کی) زیادتی ہوگی۔ اور وہ (زیادتی) ماہیت نہ ہوگی ورنہ اس شخص کی نوع میں داخل ہوتی۔ اور وہ (زیادتی) علت فاعلی بھی نہ ہوگی کیونکہ فاعل صرف ایجاد کرتا ہے۔ اور اس (فاعل) کا اس (شخص) کو ایجاد کرنا اس امر کا مقتضی نہیں ہے کہ وہ بعینہ حاصل ہو جائے اور وہ (زیادتی) علت صوری بھی نہیں کیونکہ اس (علت صوری) کا وجود محل کے وجود سے متاخر ہوتا ہے اس لیے وہ اس کی ہویت کی علت نہیں۔ اور وہ (زیادتی) علت غائی بھی نہیں کیونکہ علت غائی کا وجود کسی چیز کے وجود کے بعد ہوتا ہے۔ اور وہ (زیادتی) علت قابلیت بھی نہیں کیونکہ (اس صورت میں) اس قابل کے تعین کے متعلق بھی ویسا ہی کلام ہوگا جیسا اس شے کے تعین کے متعلق ہوا ہے (اور یہ تین حال سے خالی نہیں) یا تو وہ اس قابل کے تعین کے لیے ہو تو دور لازم آئے گا۔ یا کسی اور قابل کے تعین کے لیے ہو تو تسلسل لازم آئے گا۔ یا وہ اس قابل کی نفس ماہیت کے لیے ہو تو ہر قابل کی

سترہویں فصل

نوع کا اپنے شخص میں ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ (سب) اجسام جسمیت میں باہم مشترک ہیں (پھر یہ دو حال سے خالی نہیں) یا تو اس جسمیت میں وہ صلاحیت نہ ہوگی جو اس (زیادتی) کو قبول کرے تو اس صورت میں ہم کو ایسے امور ملیں گے جو ماہیت میں بلحاظ تشخص متحد ہیں مگر قوابل (جمع قابل) کے سبب سے نہیں یا اس (جسمیت) میں اس (زیادتی) کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی۔ پھر یہ قابل اگر ماہیت میں مشترک ہوں تو وہی الزام عود کرے گا۔ اگر وہ (قابل) ایسے نہ ہوں تو ضروری ہوگا کہ جسمیت میں جو اجزا فرض کیے جاسکتے ہیں ان کے قوابل باہم ایک دوسرے سے ممیز بالفعل ہوں۔ مگر جن اجزا کا فرض اس (جسمیت) میں ممکن ہے وہ غیر متناہی ہیں لہذا وہ قابل بھی جو ماہیت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممیز ہیں غیر متناہی ہوں گے۔ اور وہ
جسمیت جو ان قابلوں میں سے ہر قابل میں حلول کرکے پائی جارہی ہے ۷۶
وہ اس جسمیت کے سوا ہوگی جو دوسرے قابل میں حلول کرکے پائی جارہی ہے (یعنی ہر ہر قابل کی جسمیت علیحدہ علیحدہ ہوگی اور چونکہ یہ قابل غیر متناہی بالفعل ہیں) لہذا جسم ایسے اجزا سے مرکب ہوگا جو غیر متناہی بالفعل ہیں اور یہ خلاف مفروض ہے۔ تو ثابت ہوا کہ یہ محالات تشخص کو ماہیت پر زائد کہنے کا نتیجہ ہیں۔ اس لیے یہ (تشخص کا ماہیت پر زائد ہونا) باطل ہے۔ (تو ہمارا) جواب (یہ ہے کہ) پہلے اعتراض کا حل وہ ہے جو وجود کے باب میں گزر چکا یعنی تعین کا مفہوم اگر (تعینیت) کے سوا ہو تو وہ اس بات کا مقتضی ہوگا کہ وہ کسی اور مفہوم کے مقارن ہو۔ ورنہ وہ تعین اس کی ذات کا تعین ہوگا۔ اور اس (کی ذات) کا تعین ہی اس کی ذات ہوگی۔ اور یہ تعین اس پر زائد نہ ہوگا اور تسلسل لازم نہ آئے گا۔ دوسرے (اعتراض) کا حل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کا تعین اس کی ماہیت کا معلول نہ ہو یہاں تک کہ اس کی نوع کے اس شخص میں ہو تو اس کے لیے مادہ ضروری ہے۔ اور اس کے مادے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اعراض شخصیہ سے مخصوص ہو۔ اور مادے کا ان اعراض سے متشخص ہونا اس حادث کے تشخص کی علت ہوگا۔ اور یہ ممتنع ہے کہ اس

ستر ھویں فصل

نوع کا کوئی دوسرا فرد اس وقت اس مادے کے ساتھ ہو کہ اشکال (مذکور) لازم آئے۔ اور ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ ایک چیز (الگ) پائی جاتی ہے اور تعین (الگ) پایا جاتا ہے۔ پھر یہ دونوں اپنے حصول کے بعد ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں بلکہ (ہم یہ کہتے ہیں کہ) ایک چیز کا اس خاص مادے میں حاصل ہو جانا ہی اس چیز کا تعین ہے۔ تم اس قانون کو یاد کرو جو ہم نے وجود کے باب میں بیان کیا ہے۔ اس سے بہت سے اشکال دور ہو جائیں گے۔

اٹھارھویں فصل

اشخاص کی علت تشخص

واضح ہو کہ ماہیت کا تعین یا تو اس کے لوازم سے ہوگا یا نہ ہوگا پہلی صورت اس امر کی مقتضی ہے کہ وہ نوع ایک ہی شخص میں منحصر ہو۔ دوسری صورت میں اس (ماہیت) کا تشخص ایک ایسی علت کا طالب ہوگا جو اس ماہیت کی غیر ہو۔ اور علت تشخص کا اس تشخص سے پہلے حاصل ہونا ضروری ہے۔ اور یہ علت یا تو اس شخص کی مباین ہوگی یا اس سے ملی ہوئی ہوگی۔ پہلی صورت محال ہے۔ کیونکہ اس مباین کی شخص سے ویسی ہی نسبت ہے جیسی دوسرے شخص سے ہے لہذا وہ اس شخص کی علت نہیں ہو سکتی۔

اور اگر وہ علت اس شخص سے ملی ہوئی ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہونگی (۱) تو وہ علت اس شخص میں حلول کرکے پائی جائے گی یا وہ شخص اس علت میں حلول کرکے پایا جائے گا۔ پہلی صورت اس لیے محال ہے کہ حال (حلول کرنے والا) محل کے بعد ہوتا ہے۔ اور علت تشخص کا شخص سے متاخر ہونا محال ہے لہذا یہ ضروری ہوا کہ شخص اس (علت تشخص) میں حلول کرکے پایا جائے۔ تو اس صورت میں ہر وہ نوع جو بہت سے اشخاص میں پائی جاتی ہے ان

اٹھارویں فصل

(اشخاص) کی کثرت بغیر سبب مادی کے حاصل ہی نہ ہو گی۔ تو جس کی نوع (اس شخصیت) میں نہ ہو اس کا مادی ہونا ضروری ہوگا اس کی دو قسمیں ہیں۔ ذات میں کسی معنی کے بغیر محض مادے کی طرف اضافت ہی سے تشخص (حاصل) ہو جائے جیسے بسائط و اعراض کے تشخصات میں کہ ان کا اپنے مادوں اور محلوں میں حاصل ہو جانا ہی ان کے تشخصات ہیں۔ یا یہ کہ وہاں کچھ اور (ایسے) احوال ہیں جو اضافات پر زائد ہیں۔ اور تشخص خواہ کیسا ہی ہو اس کا عدم اور ارتفاع فرض کرنے سے تشخص کا عدم و ارتفاع لازم آئے گا۔ کیونکہ عدم علت سے عدم معلول ضروری ہے مگر ہر وہ (امر) جو کسی شخص کو عارض اور اس کا خاصہ ہو تو اس کے عدم سے شخص کا عدم لازم نہیں۔ لہذا وہ مشخصات میں سے نہ ہوگا۔ بلکہ وہ تحقق شخص (یعنی شخص کے وجود خارجی) کے بعد عارض ہوگا۔ اور وہ شخص کے مقومات میں سے نہ ہوگا بلکہ منجملہ ان مقومات کے ہوگا جو اس (شخص) کے ساتھ قایم ہیں۔

پھر تمھیں یہ معلوم کرنا بھی ضروری ہے کہ کلی کی قید کلی کو لگانا شخصیت کا مقتضی نہیں ہوتا کیونکہ جب تم زید کی نسبت یہ کہو کہ وہ انسان ہے تو اس (کے مفہوم) میں شرکت ہوگی اور اگر تم یہ کہو کہ وہ ایک پرہیزگار۔ عالم۔ اور مظلوم انسان ہے تو اس میں بھی شرکت ہے اور اگر تم یہ کہو کہ زید فلاں کا بیٹا ہے تو اس میں بھی شرکت کا احتمال ہے۔ اور اگر تم اس میں مزید وضاحت کرو کہ (زید) وہ ہے جس نے فلاں روز فلاں مقام پر گفتگو کی تھی تو یہ اوصاف بھی کلی ہیں کیونکہ عقل بہت سے (افراد) پر ان قیود کے حمل کی مانع نہیں۔ بالفاظ دیگر ماہیت (دو حال سے خالی نہیں) اس کی نوع ایک شخص میں ہوگی یا ایک شخص میں نہ ہوگی اگر وہ (نوع) ایک ہی شخص میں ہو تو اس شخص کا تشخص اپنی ماہیت کا معلول ہوگا۔ اور اگر ماہیت کی نوع اپنے شخص میں نہ ہو تو اس کے تشخص کے لیے عوارض موجودہ کا اتصال ضروری ہے اور وہ (عوارض موجودہ) ذات میں کسی (خاص) معنی کے بغیر محض اضافت ہوں گے جیسے اعراض و بسائط کے تشخصات ہیں کیونکہ ان کے تشخصات یہی ہیں کہ وہ اپنے مواد (مادہ کی جمع) اور محلوں میں حاصل ہو جائیں یا کچھ اور احوال ایسے ہوں گے جو اضافتوں پر زاید ہیں۔ اسکی پوری تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

انیسویں فصل

حد کی محدود کے ساتھ مناسبت

واضح ہو کہ جب ہم انسان کی حد بیان کرتے ہیں تو ہم کہتے ہیں وہ حیوان ناطق ہے۔ اس سے ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ حیوان اور ناطق کا مجموعہ انسان ہے۔ بلکہ ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ حیوان ایسا حیوان ہے جو ناطق ہے کیونکہ حیوان لا بشرط شے (کے مرتبہ میں) حاصل اور مکمل نہیں ہوتا۔ اس کی تکمیل اس شرط کے بغیر نہیں ہوتی کہ اس کے غیر کو اس کے لیے ثابت کیا جائے یا اس سے اس کے غیر کی نفی کردی جائے لہذا جب ہم اس کے ساتھ ناطق کی قید لگاتے ہیں تو اس کے اس ناطق سے مقید ہو جانے کے بعد وہ حاصل ہوتا اور پایا جاتا ہے اور ایسا نہیں ہوتا کہ پہلے حیوان پایا جائے پھر اس کی طرف ناطق کی اضافت ہو اسی طرح مقدار ایک ایسا مفہوم ہے جس میں خط سطح اور جسم کا (داخل) ہونا جائز ہے اور وہ ایسا (مفہوم) نہیں ہے کہ اس کے وجود کے بعد کوئی چیز اس کے ساتھ ہو جائے اور ان دونوں کا مجموعہ خط سطح اور جسم ہو۔ بلکہ اس کا مفہوم نفس خط اور نفس سطح ہے کیونکہ مقدار سے مراد وہ چیز ہے جو کسی دوسری چیز کی شرط کے بغیر مساوات کا احتمال رکھتی ہے اور اس کے اور اس چیز کے درمیان جو اس شرط کے ساتھ مساوات کا احتمال رکھتی ہے کہ اس کا

انیسویں فصل

غیر اس کے ساتھ نہ پایا جائے (یعنی مرتبہ بشرط لا شے میں ہے) فرق ہے لہذا جب ہم کسی ایسی چیز کو لیں جو دوسری چیز کی شرط کے بغیر (یعنی مرتبہ لا بشرط شے) میں مساوات کا احتمال رکھتی ہے تو بہت ممکن ہے کہ وہ چیز خود ہی خط ہو یا بہت ممکن ہے کہ وہ سطح ہو۔ لہذا جب ہم اس کا خط ہونا متعین کر دیں تو دو ایسے موجود نہیں حاصل ہوتے جو ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں بلکہ ایک ہی موجود (حاصل) ہوتا ہے۔

حاصل یہ کہ جب ہم حیوان و ناطق میں سے ہر ایک کو شرط عدمی (بشرط لا شے کے مرتبے) میں لیں تو ان میں کا ہر ایک جزو ہو جاتا ہے اور محمول نہیں ہوتا۔ اور جب ہم ان دونوں کو لا بشرط شئے کے مرتبے میں لیں تو ان میں کا ایک جنس اور دوسرا فصل ہو جاتا ہے اور یہ دونوں ماہیت پر محمول ہو جاتے ہیں لہذا جنس و فصل اس حیثیت سے کہ وہ دونوں ایسے (یعنی ماہیت پر محمول) ہیں حد کے جزو نہیں ہو سکتے۔

بیسویں فصل

اجزائے ماہیت

واضح ہو کہ اجزائے ماہیت میں سے بعض تو ایسے ہیں جن کا ماہیت کے حدود (تعریفات تام) میں داخل ہونا ضروری ہے اور بعض ایسے ہیں جن کے حدود میں ماہیت داخل ہوتی ہے وہ اجزا جو ماہیت کی تعریف میں ذکر کیے جاتے ہیں اجسام مرکبہ کے اجزا کی طرح ہیں جیسے معاجین (جمع معجون) اور بدن انسان کہ وہ اپنے کل کے حدود میں مذکور ہوتے ہیں۔ مگر وہ اجزا جن کے حدود میں ماہیت داخل ہوتی ہے (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ موجود بالفعل ہوں گے یا نہ ہوں گے جو موجود بالفعل ہیں جیسے انسان کی انگلی کہ وہ انسان کا ایسا جز ہے جو موجود بالفعل ہے۔ اس کی تعریف میں انسان کا ذکر ضروری ہے۔ مگر انسان کی ماہیت کی تعریف اس کی انگلی کے ذکر پر موقوف نہیں۔ بلکہ جب ہم اس حیثیت سے اس کی تعریف کرنا چاہیں کہ وہ انسان کامل ہے تو اس کی تعریف میں انگلی ضرور داخل ہوگی۔ کیونکہ کامل انسان ہونے میں وہ (انگلی) اس کا جزو ذاتی ہے۔ اگرچہ وہ (انگلی) اس کی طبیعت نوعی سے خارج ہے کیونکہ تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ مشخصات کے متقوم ہیں۔ اگرچہ وہ اس (شخص) کی طبیعت نوعی سے خارج ہیں

بیسویں فصل لیکن جو اجزا موجود بالفعل نہیں ہوتے ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ یا تو وہ ایسے
ہوں گے کہ جب وہ جزو فرض کیے جائیں تو ان کا پایا جانا محال ہو گا۔ مگر جب
کل فرض کیے جائیں تو وہ پائے جائیں گے۔ یا ایسے نہ ہوں گے۔ پہلی (صورت)
کی مثال قطعہ دائرہ ہے کہ وہ دائرہ بالفعل ہی میں پایا جاتا ہے دوسری کی مثال (زاویہ) حادہ
ہے کہ وہ زاویۂ قائمہ کا جزو ہے۔ لیکن وجود حادہ کے لیے یہ شرط نہیں کہ
وہ قائمہ موجود بالفعل کا جزو ہو۔ بلکہ اس کے دونوں ضلعوں میں سے ایک
ضلع دوسرے پر قایم کیے جانے کی وجہ سے وہ بذات خود حادہ ہے۔
حادہ کی تعریف میں قائمہ کے ذکر کی ہم کو اس لیے ضرورت پڑی کہ حادہ
صرف اس میل اور قرب کے سبب سے حاصل ہوتا ہے جو اس (قائمہ)
کے خطوط (اضلاع) میں سے ایک دوسرے کے درمیان ہے اور یہ امر
ان امور میں سے ہے جس سے کوئی نہ کوئی اضافت متعلق ہوتی ہے لہذا
حادہ کی تعریف بغیر اضافت کے نہیں ہو سکتی۔ پھر چونکہ زاویہ (ایک) خط کو
(دوسرے) خط پر قایم کرنے ہی سے پیدا ہوتا ہے اور جو میل پیدا ہوتا ہے وہ کسی
نہ کسی اعتدال سے ہے کیونکہ اگر ہم ایک خط سے دوسرے خط کا مطلق قرب اور ان دونوں
کا درمیانی میل بلا تعین تصور کریں تو یہ میل مطلق میل ہو گا۔ اور یہ میل مطلق (زاویہ)
حادہ (زاویہ) منفرجہ اور (زاویہ) قائمہ سب میں پایا جاتا ہے ۸۰
کیونکہ ان کے درمیانی خطوط میں بھی باہم میل ہوتا ہے جب ایسا ہے
تو ضروری ہوا کہ میل مطلق کسی چیز سے محدود ہو۔ اور چونکہ اس چیز کا بعد خطی ہونا
ضروری ہے اور ایسے خطوط کا تصور نہیں ہو سکتا جن سے یہ خط مائل ہو کر
زاویہ حادہ منفرجہ یا قایمہ بنائے۔ سوائے اس خط کے جو اس سے علی الاستقامتہ
(یعنی عمودی طور پر) ملتا ہے لہذا میل مطلق کا اعتبار صحیح نہ ہو گا ورنہ منفرجہ اور
قائمہ حادہ ہو جائیں گے۔ اور اسی طرح منفرجہ بنانے والے خط کے میل
کا بھی اعتبار ناجائز ہے۔ کیونکہ انفراج سے جو میل ہوتا ہے کبھی مختلف ہوتا ہے
اس لیے انفراج محفوظ نہیں رہتا۔ کبھی ایک منفرجہ دوسرے منفرجہ سے چھوٹا ہوتا ہے
اور یہی حکم حادہ کے لیے بھی ہے۔ حادہ کی تعریف حادہ سے نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی چیز

بیسویں فصل

کی تعریف خود اس (چیز) سے محال ہے۔ لہذا یہی باقی رہا کہ اس (حادہ) کی تعریف قائمہ سے ہو کہ جس کی حقیقت اس سے میل کے ساتھ باقی نہیں رہتی۔ گویا یہ کہنا ہے کہ حادہ وہ ہے جو ایسے دو خطوں سے پیدا ہوتا ہے جن میں کا ایک (خط) دوسرے پر قایم اور اس (دوسرے خط) کی طرف قائمہ سے زیادہ مائل ہے اس سے ہماری مراد یہ نہیں کہ قائمہ موجود بالفعل کے ساتھ حادہ کا قیاس کیا گیا ہے بلکہ قائمہ موجود بالقوہ کے ساتھ (اس کا) قیاس کیا گیا ہے اور وہ بالقوہ ہونے کی حیثیت سے موجود بالفعل ہے یعنی اس (قائمہ) بالقوہ ہونا بالفعل حاصل ہے۔ حاصل کلام یہ کہ قائمہ تو حقیقت متحدہ ہے مگر حادہ اور منفرجہ دونوں غیر محدود ہیں بلکہ ان کے بے شمار اقسام ہیں۔ لہذا حادہ اور منفرجہ کی تعریف میں قائمہ کا ذکر ایک ناگزیر ضرورت ہے بس ماہیت کے بیان کی یہی تفصیل ہے۔ ہم نے ابتدائے منطق میں جو بیان کیا ہے اگر اس میں اس باب کا اضافہ کر دیا جائے۔ تو اس کے مباحث کی تکمیل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

تیسرا باب

وحدت و کثرت

اس کی بیس فصل ہیں

پہلی فصل

وجود اور وحدت کا فرق

بعض وقت یہ گمان ہوتا ہے کہ وجود اور وحدت دونوں سے ایک ہی ۸۱
چیز مراد ہے اس گمان کا سبب یہ ہے کہ ہر موجود کی ایک ہویت اور خصوصیت ہوتی ہے (لہذا بعض) لوگوں کو یہ گمان ہوا کہ وہی خصوصیت اس (موجود) کی وحدت اور وجود ہے۔ یہاں تک کہ مطلق کثرت (کثرت من حیث ھی ھی) کو بھی وحدت عارض ہوتی ہے تو کہا جاتا ہے کہ یہ ایک کثرت ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ کثیر بحیثیت

پہلی فصل

کثیر ہونے کے موجود ہے اور کوئی کثیر بحیثیت کثیر ہونے کے ایک نہیں ہے جس کا (منطقی) نتیجہ یہ نکلا کہ کل موجود ایک نہیں لہذا وحدت وجود کے مغائر ہے اگر یہ کہا جائے کہ کثیر کو بحیثیت کثیر ایک خصوصیت اور اپنے غیر سے امتیاز حاصل ہے۔ ورنہ وہ ایک موجود چیز نہ ہوگی۔ لہذا وہ بھی اس حیثیت سے کہ وہ کثیر ہے ایک ہے ہم کہیں گے کہ وحدت (تو دراصل) اس کثرت کو عارض ہوتی ہے اس چیز کو نہیں عارض ہوتی جس کو کثرت عارض ہوتی ہے۔ جیسے عشریت (دس ہونا) جسم اور دوسرے امور کو عارض ہے اور عشریت کو اس حیثیت سے کہ وہ عشریت ہے وحدت عارض ہے لہذا یہاں دو چیزیں (جدا جدا) ہیں کثرت اور اس کا موضوع کثرت تو موضوع کو عارض ہے اور وحدت اس کثرت کو عارض ہے لہذا کثرت کی وحدت اس کثرت کی مناقض نہیں کیونکہ بغیر اتحاد موضوع کے تعاند عارض ہی نہیں ہوتا مگر جوہر موضوع کو وحدت وکثرت دونوں کا عارض ہونا درست ہے کیونکہ وہ اپنی حیثیت مطلقہ (من حیث ھو ھو) میں نہ تو واحد ہے نہ کثیر جیسا ہم بیان کر چکے ہیں۔

دوسری فصل

وحدت تشخص تعین اور ہویت کا فرق

ایک کہنے والا یہ کہ سکتا ہے کہ وحدت ہویت کے مغائر ہے کیونکہ کثرت پیدا کرنے والے تینوں اسباب (تشخص تعین ہویت) میں سے کوئی سبب جب کسی جسم میں بالفعل نہ پایا جائے تو وہ (جسم) ایک ہوگا۔ مگر جب کسی جسم کی تفریق کر دی جائے یہاں تک کہ جسم میں کثرت پیدا ہو جائے تو اس جسم کی ہویت باقی رہے گی۔ مگر اس کی وحدت زائل ہو جائے گی۔ اور باقی زائل کے سوا ہوتا ہے لہذا ہویت غیر وحدت ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جس طرح اس جسم کے انفصال سے (بسبب تفریق) وحدت زائل ہوگی اسی طرح اس انفصال (جسمی) سے ہویت بھی باطل ہوگی اور دوسرے دو انفصال پیدا ہو گئے تو ہم کہیں کے مانا کہ (جسم کی) وہ صورت معدوم ہو گئی (مگر سوال یہ ہے کہ) آیا اس جسم کی کوئی چیز باقی بھی ہے یا نہیں۔ اگر اس جسم کی کوئی چیز باقی نہیں رہی تو تفریق کے معنی یہ ہوئے کہ جسم کو بالکل معدوم ہی کر دیا جائے۔ اور یہ باطل ہے۔ جس کو حس نہیں قبول کرتی۔

یہ اس لیے بھی (باطل) ہے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ کون و فساد ایسے

دوسری فصل مادے کے طالب ہیں جس کی ذات باقی رہے۔ لہذا ہم کہیں گے کہ
۸۲ جسم جب ایک تھا تو اس کا مادہ ایک تھا یا اس میں کثرت تھی۔ اگر اس
لحاظ سے کہ جسم کے بہت سے انقسام ہو سکتے ہیں جسم کے مادے میں (بھی) کثرت تھی تو (ایک)
جسم متصل میں ایسے مواد (جمع مادہ) جمع ہو جائیں گے جو ایک دوسرے سے ممیز (اور)
غیر متناہی بالفعل ہیں اور یہ محال ہے۔ اور اگر اس کا ثبوت فرض کریں تو (دو حال سے
خالی نہیں) یا تو تمام مادوں میں ایک ہی صورت حلول کر کے پائی جائے گی یا ہر ہر مادے
میں علٰحدہ علٰحدہ ایسی صورت حلول کر کے پائی جائے گی جو اس (مادہ) کی تخصیص کرتی ہے۔
اگر تمام مواد میں ایک ہی صورت حلول کئے ہوئے ہے تو ایک ہی حال (حلول کرنے والا) بہت
سے محلوں میں حلول کیسے ہوئے ہوگا اور یہ محال ہے۔ اور اگر ہر مادے کی خاص صورت ایسی ہے
جو اس مادے کی تخصیص کر دیتی ہے تو ایسے اجزا جو ایک دوسرے سے متعدد ہیں۔ غیر متناہی
بالفعل موجود ہو جائیں گے جو محال ہے۔ (اب) یہ کہنا باقی رہ گیا کہ ایک جسم
کا مادہ ایک ہی ہوتا ہے۔ پھر بھی ہم یہ سوال کریں گے کہ جب جسم میں کثرت
پیدا ہوئی تو آیا مادے میں بھی کثرت پیدا ہوئی یا نہیں اگر مادے میں کثرت
نہیں پیدا ہوئی اور صورتوں میں کثرت پیدا ہو گئی تو یہ لازم آیا کہ ایک ہی مادے میں ایک ہی
نوع کی بہت سی صورتیں جمع ہو جائیں اور یہ محال ہے۔ اگر اس کو جائز بھی فرض کر لیا
جائے تو (اس صورت میں) ایسے اجسام حاصل نہ ہوں گے جن کی ذاتیں اور
اشخاص ایک دوسرے سے متباین ہیں بلکہ ایک ہی محل ہوگا جو بہت سی صفات
سے موصوف ہے اور اس سے ایسی ذاتیں حاصل نہ ہوں گی جو ایک دوسرے
سے ممتاز ہوں۔ لہذا یہ کہنا ضروری ہوا کہ جب جسم ایک تھا تو مادہ بھی ایک تھا
اور جب جسم میں کثرت پیدا ہوئی تو مادے میں بھی کثرت پیدا ہو گئی۔ لہذا کسی چیز کی
وحدت کا زائل ہو جانا اگر اس (چیز) کی ہویت کے فساد کا موجب ہے تو مادے
کا نشانۂ عدم ہونا لازم آیا اور اس صورت میں یہ مادہ ایک دوسرے مادے
کا طالب ہوگا اور یہ (سلسلہ) غیر متناہی ہوگا۔ اور اگر تسلسل کو تسلیم بھی کر لیا جائے
تو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو مادے کی ذات باقی رہے گی یا نہ رہے گی
اور یہاں ذات مادے کا باقی رہنا محال ہے۔ کیونکہ جو مادہ بھی ایسا فرض

کیا جائے وہ جسم کے ایک ہونے کی حالت میں ایک اور جسم کے کثیر ہونے کی دوسری فصل
حالت میں کثیر ہوگا اور مادے کی وحدت کا زوال اس کی ہویت کے فساد کا
موجب ہے اور اگر یہاں کوئی چیز بھی باقی نہ رہے تو تفریق سے (جسم کا) بالکلیہ
معدوم ہو جانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے جب یہ (بھی) باطل ہو گیا تو یہی بات
قرار پائی کہ جسم کی ہویت اور تعین جسم کی وحدت و کثرت دونوں حالتوں میں
باقی ہیں۔ اور اس کا اقتضا یہ ہے کہ ہویت وحدت کی مغائر ہے جس کا یہ دعا
ہے کہ ہویت عین وحدت ہے وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ متکثر جب متحد ہوتا ہے تو ۸۳
اس کے اتحاد پر بھی یہ دونوں ہویتیں باقی رہتی ہیں یا نہیں اگر (دونوں ہویتیں)
باقی رہتی ہیں تو ان دونوں (ہویتوں) کی طرف دو اشارے (علٰحدہ علٰحدہ)
ہوں گے اور وہ دونوں (ہویتیں) علٰحدہ علٰحدہ مشارٌ الیہ ہوں گی۔ پھر تو وہ ایک
چیز نہیں بلکہ دو (جدا جدا) چیز ہوئیں۔ اور اگر ان دونوں (ہویتوں) کی طرف
دو اشارے (علٰحدہ علٰحدہ) نہ ہوں تو یہاں دو ہویتیں نہیں ہیں۔ لہذا وہ
مشارٌ الیہ اور ہویت باقی نہیں رہی بلکہ ایک تیسری چیز پیدا ہو گئی۔

پس دونوں طرف سے یہی کہا جا سکتا ہے۔ اور یہ بہت مشکل ہے شاید یہی
قول حق ہے کہ وحدت ہی ہویت ہے اشکال مذکور کا یہ جواب دیا جائے کہ محسوس
ہونے والے اجسام ایسے اجزا سے مرکب ہیں جو بالفعل نا قابل انقسام ہیں لہذا
جو تقسیم قبول کر رہا ہے وہ حقیقۃً ایک نہیں۔ اور جو حقیقۃً ایک ہے وہ تقسیم
قبول نہیں کرتا اس کی پوری تفصیل آگے جزو لا یتجزیٰ کے باب میں آئے گی
اور یہ بہت دقیق ہے اس پر خوب غور کرو۔

تیسری فصل

وحدت تعریف سے بے نیاز ہے

واضح ہو کہ وحدت کی حالت اکثر احکام میں وجود کی سی ہے۔ جن میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ وحدت کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جو امور عام ہونے میں وجود کے مساوی ہیں ان کو وہ عارض ہو تو اس کی تعریف بغیر دور یا ایسی تعریف کے جو خود اسی کی ذات سے کی جائے (تعریف الشئی بنفسہ) ناممکن ہے۔

کہا گیا ہے کہ واحد وہ ہے جو اس جہت سے منقسم نہ ہو جس سے اسکو واحد کہا گیا ہے اور یہ واحد کی تعریف متکثر سے ہے پھر کثرت کی تعریف میں دیہ کہا گیا ہے کہ کثرت وحدتوں کے جمع ہو جانے کا نام ہے حالانکہ وحدتوں کا جمع ہو جانا خود کثرت یا ایک ایسا امر ہے جس کا ادراک بغیر کثرت کے نہیں ہوتا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ عدد ایک کثرت ہے جو وحدتوں سے مرکب ہے حالانکہ کثرت نفس عدد ہے عدد کی جنس کی طرح یا عدد کی لازم نہیں۔ پھر اس (رسم) میں بھی دور ہے کیونکہ اس تعریف کرنے والے نے کثیر کی تعریف واحد سے کی ہے حالانکہ اس نے (پہلے) واحد کی تعریف کثیر یعنی اس منقسم سے کی تھی جو خود کثیر ہے

تیسری فصل

اور (اب وہ) کثیر ہی سے واحد کی تعریف کرتا ہے یہ بھی کہا گیا ہے کہ عدد ترتیب والی مقدار منفصل ہے اور یہ (رسم) بھی غلط ہے۔ اول تو یہ کہ ہم چونکہ اس سے واقف ہیں کہ مقدار کی (تمام اعتراضات سے) محفوظ ترین رسم (یعنی معرفت بالخاصہ) یوں کہنا ہے کہ مقدار وہ ہے جو بذات خود ایسی ہو کہ اسکی ذات کے بعد اس میں ایک کا فرض کیا جانا درست ہو لہذا اس (رسم) کی بنا پر واحد اور عدد کو ہم نے مقدار کی تعریف میں لے لیا اس لیے اگر ہم عدد کی تعریف میں مقدار کا ذکر کریں تو دور ہو جائے گا۔ نیز انفصال اور ترتیب والی ہونا (یہ دونوں باتیں) ایسی ہیں جن میں سے کسی کی تعریف بھی بغیر عدد کے نہیں ہو سکتی۔ لہذا سچ تو یہ ہے کہ واحد اور کثیر ان دونوں کا تصور اوّلی اور تعریف سے بے نیاز ہے۔ مگر کثرت کا تخیل اولاً ہوتا ہے۔ کیونکہ خیال محسوس سے پیدا ہوتا ہے اور محسوس میں کثرت ہے مگر وحدت محض عقلی (مفہوم) ہے اسی سبب سے تمام چیزوں میں عقل کا پہلا تصرف تقسیم ہوتا ہے پھر وہ واحد کا تصور کرتی ہے۔ پھر اس کی تقسیم اس طرح کرتی ہے کہ وہ ایسا ہو گا یا ایسا نہ ہو گا اور وحدت کا تعقل اولاً ہوتا ہے (یعنی کثرت تخیل میں اور وحدت تعقل میں اول ہے) لہذا ہمارا وحدت کی تعریف کثرت سے کرنا خیالی معنی سے عقلی معنی کی تنبیہ کرنا ہے اور کثرت کی تعریف وحدت سے کرنا خیالی معنی کی تعریف عقلی معنی سے کرنا ہے اور اس طرح دور لازم نہیں آتا۔

چوتھی فصل

واحد ذات پر زاید اور ایک امر ثبوتی ہے

بے شک واحد ایک امر ثبوتی ہے۔ لیکن واحدیت (واحد ہونا) یا تو امر سلبی ہوگا یا ثبوتی ہوگا اور اس کا سلبی ہونا باطل ہے کیونکہ اگر وہ امر سلبی ہو تو اس سے مراد (مطلق بلاتخصیص) کسی چیز کا سلب نہ ہوگی بلکہ کثرت کا سلب مراد ہوگی۔ اور کثرت یا تو امر عدمی ہوگی یا امر ثبوتی۔ اگر کثرت امر عدمی ہو اور وحدت سے مراد عدم کثرت۔ تو عدم کے عدم کا نام وحدت ہوگا اور وحدت ایک امر ثبوتی ہوگی (کیونکہ نفی کی نفی اثبات ہوتی ہے) حالانکہ اس کو ایسا نہیں کہا گیا۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر کثرت امر ثبوتی ہو (چونکہ) کثرت وحدتوں کے مجموعے کا نام ہے۔ اور وحدت امر عدمی تو عدموں کا مجموعہ امر ثبوتی ہو جائے گا جو محال ہے لہذا ثابت ہوا کہ وحدت ایک امر ثبوتی ہے۔

ہم کہیں گے کہ سیاہی۔ جوہر یا انسان کو جب ہم کہتے ہیں کہ وہ ایک ہے تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو خود ان کا سیاہ۔ جوہر انسان ہونا ہی خود ان کی
٥٥ واحدیت ہوگی یا وہ ایک ایسا امر ہوگا جو ان ماہیتوں میں داخل ہے یا وہ ایسا امر ہوگا جو ان ماہیتوں سے خارج ہے۔

چوتھی فصل

ان ماہیتوں کا فی نفسہ واحد ہونا تین وجوہ سے باطل ہے۔
پہلی وجہ۔ چونکہ ہمارے اس قول میں کہ سواد (سیاہی) سواد ہے اور ہمارے اس قول میں کہ سواد ایک ہے جو فرق ہے وہ ظاہر ہے اور یہ (فرق) اس امر کا مقتضی ہے کہ سیاہ ہونا ایک ہونے کے سوا ہے۔
دوسری وجہ۔ چونکہ واحد کا مقابل کثیر ہے اور سواد کا مقابل کثیر نہیں بلکہ بیاض (سفیدی) وغیرہ ہے (لہذا واحد اور سواد ایک دوسرے کے سوا ہیں)
تیسری وجہ۔ واحد ہونا ایک ایسا امر ہے جو سواد اور اس کے مقابل دونوں میں مشترک ہے اور اس کا سیاہ ہونا (سواد) اس کے مقابل میں مشترک نہیں لہذا ان وجوہ اور ان کے علاوہ ان تمام وجوہ سے جو ہم نے وجود کے باب میں بیان کیے ہیں یہ ثابت ہوا کہ واحدیت خود اس کا سیاہ ہونا نہیں ہے (بلکہ ایک امر زائد علی الذات ہے) اور یہ بھی باطل ہے کہ وحدت ایک ایسا امر ہے جو جنس کی طرح ماہیتوں کا مقوم ہے جس کے تین وجوہ ہیں۔
پہلی وجہ۔ چونکہ ہم ہر ماہیت کا تعقل اس کی وحدت سے غافل ہونے کے باوجود بھی کر لیتے ہیں لہذا اگر وہ مقومات میں سے ہوتی تو یہ ناممکن ہوتا۔
دوسری وجہ۔ اگر واحد جنس ہوتا تو اس کے نوع کے مقوم کی فصل اس کے واحد ہونے کی حیثیت سے اس کی نوع ہو جاتی اور اس کے لیے ایک اور فصل کی ضرورت پڑتی یہ (سلسلہ) نامتناہی ہو جاتا۔
تیسری وجہ۔ اگر واحد جنس ہو تو ممکن ہے اس (جنس) میں دونوں (واجب و ممکن) کے مشترک ہونے کے بعد واجب کا امتیاز ایک فصل کے ذریعے سے ہوتا ہے تو واجب الوجود جنس و فصل سے مرکب ہو جاتا اور یہ محال ہے لہذا ثابت ہوا کہ واحدیت ایک صفت ثبوتی اور ایسا قول ہے جو ماہیتوں پر کہا جاتا ہے۔ مگر وہ قول مقوم نہیں بلکہ ایسا قول ہے جو ماہیت سے خارج ہے اور یہی مطلوب ہے
اگر یہ کہا جائے کہ وحدت اس چیز کی ماہیت پر زائد ہو جس کو ایک کہا جاتا ہے تو لازم آئے گا کہ واحد کی وحدت بھی واحد کی ماہیت پر زائد ہو۔

چوتھی فصل

اور یہ سلسلہ غیر متناہی چلا جائے گا۔ تو ہم کہیں گے کہ جو واحد سے موصوف ہے اگر اس کی ماہیت واحد ہونے کے سوا ہو تو اس کی وحدت کا اس کی ماہیت پر زائد ہونا ضروری ہے۔ مگر وحدت کی کوئی اور ماہیت اس کے واحد ہونے
۸۲ سے زیادہ نہیں لہذا تسلسل لازم نہ آئے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ وحدت کی ایک ایسی ماہیت ہے جس کا نفس تصور اس بات کا مانع نہیں کہ وہ بہت سے اشخاص پر کہی جائے لہذا وحدت عینیہ کا تشخص ان کی ماہیتوں پر زائد ہے تو ہم کہیں گے مانا کہ ان کا تشخص ان کی ماہیتوں پر زائد ہے مگر (اس سے یہ) لازم نہیں آتا کہ وحدت کے لیے ایک دوسری وحدت ہو۔ بلکہ وحدت کا تشخص ہوگا اور یہ تشخص اپنی ذات کا تشخص ہے۔ جیسا ہم بیان کر چکے ہیں لہذا اشک رفع ہو گیا۔

مگر اشکال اب تک قایم ہے کیونکہ یہ تشخص اپنے تشخص ہونے میں دوسرے اور تشخصات کا بعینہ مشارک ہے اس لیے اگر جہت اشتراک (ہی) موجب امتیاز ہو تو ہر تشخص بعینہ یہی تشخص ہو جائے گا۔ اور یہ محال ہے اور اگر دو جہتیں ایک دوسرے سے ممیز ہیں تو (دو حال سے خالی نہیں) اگر جہت امتیاز اشتراک کو لازم ہو تو محال مذکور عود کرے گا اور اگر وہ (جہت امتیاز) کسی دوسری علت سے حاصل ہوئی ہے تو پھر اسی طرح تسلسل لوٹ آئے گا۔

پانچویں فصل

وحدت جوہر نہیں بلکہ عرض ہے

اس پر دو دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ عرض اس کو کہتے ہیں جس میں چار قیود پائی جائیں۔

(۱) وہ کسی چیز کی صفت ہو۔ (۲) وہ ایسا جزء نہ ہو جو ماہیت میں داخل ہو جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ (۳) اس کے محل کا تقوم اس سے نہ ہو جیسے صورت اور مادے کا (تعلق) حلول ہے اور یہ امر ظاہر ہے۔ (۴) اپنے محل سے اس کا منتقل ہونا درست نہ ہو۔ اور وحدت ایسی ہی ہے (یعنی وحدت میں بھی یہ چاروں قیود پائی جاتی ہیں) کیونکہ اگر ہم وحدت کو قائم بالذات فرض کریں تو وہ قائم بالذات یا تو ایسا مجرد ہو گا جو تقسیم قبول نہیں کرتا یا وہاں کوئی ایسا دوسرا امر ہو گا جس پر غیر منقسم ہونے کا حمل ہو رہا ہے۔ پہلی صورت باطل ہے کیونکہ وہاں کم از کم ایک وجود ہے اور وہ وجود غیر منقسم ہے اور اس وجود کا مفہوم وحدت کے مفہوم کے مغایر اور اس سے متصل ہے لہذا یہ وجود یا تو جوہر ہو گا یا عرض ہو گا۔ اگر وہ عرض ہو تو اس کا ایک موضوع ہو گا۔ لہذا وحدت جو اس کو عارض ہے بدرجہ اولیٰ موضوع ۸۷ میں ہو گی۔ اور اگر وہ (وجود) جوہر ہو تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو اس

پانچویں فصل

وحدت کی اس جوہر سے مفارقت صحیح ہوگی یا صحیح نہ ہوگی۔ اگر مفارقت ممتنع ہو تو یہی مطلوب ہے اور اگر مفارقت ممکن ہو تو یہ ضروری ہے کہ وہ دوسرے جوہر کی طرف منتقل ہو تو اس وحدت کے اس کی طرف منتقل ہونے سے پہلے (خود) اس جوہر میں وحدت نہ ہوگی یا ہوگی۔ اگر اس میں وحدت نہ ہو تو وہ جوہر اگر یہ وحدت اس کی طرف منتقل نہ ہو تو ایک نہ ہوگا۔ لہذا اس میں کثرت ہوگی اور (جب) یہ وحدت اس کی طرف منتقل ہوئی تو وہ ایک ساتھ واحد اور کثیر ہوجائے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر اس جوہر میں وحدت (پہلے سے) موجود تھی اور یہ وحدت (بھی) اس میں منتقل ہوئی تو (ایک جوہر میں) دو وحدتیں ہوئیں۔ لہذا دو واحد ہوئے پھر (دو حال سے) خالی نہیں یا تو یہ ہوگا کہ ہر وحدت جس واحد میں موجود ہوگی وہ اس واحد کا غیر ہوگا جس میں دوسری وحدت موجود ہے تو اس صورت میں جو وحدت منتقل ہوئی ہے وہ ان دونوں کی طرف منتقل نہ ہوگی بلکہ ان میں سے ایک کی طرف منتقل ہوگی۔ اور جسکی طرف یہ وحدت منتقل ہوئی ہے اس کی بھی ویسی ہی تقسیم ہوگی۔ لہذا یہ بھی دو واحد ہوجائے گا اور یہ امر غیر متناہی چلا جائے گا۔ یا یہ ہوگا کہ دونوں وحدتوں میں سے ہر وحدت دونوں جوہروں میں موجود ہو تو ہر وحدت اثنوت (دوئی) ہوجائے گی۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ وحدت میں چاروں شرائط پائے گئے۔ اس لیے وہ عرض ہے۔

چھٹی فصل

واحد کے اقسام

۸۸ واحد اگر عدد کے اعتبار سے بہت سوں پر کہا جائے تو ان (بہت سوں) کی وحدت ان کی کثرت کے لحاظ سے ہوگی یہ جہت یا تو امور مقومہ میں سے ہوگی یا ایسی نہ ہوگی۔ اگر (ایسی) نہ ہو تو پھر یا تو اس کے عوارض میں سے ہوگی یا (عوارض میں سے) نہ ہوگی۔ اور جو (عوارض میں سے) نہ ہو اس کی مثال ایسی ہوگی جس کو یہ کہا جائے کہ بدن کے لیے نفس کا حال ایسا ہے جیسے بادشاہ کا شہر کے لیے۔ اور اگر اس کے عوارض کے سبب سے ہو تو اس کے تین وجوہ ہوں گے۔

(۱) وہ ایسے محمول کا موضوع ہوگی جو واحد اور عرض ہے۔ جیسے کہا جائے کہ انسان کاتب ہے۔

(۲) ایک موضوع کے دو محمول عرضی ہوں گے۔ جیسے کہا جائے کہ انسان کاتب و ضاحک ہے۔

(۳) دو موضوع کا ایک محمول ہوگا۔ جیسے کہا جائے کہ برف اور گچ سفید ہیں۔ یا بہت سے امور کی وحدت کسی مقوم کے لحاظ سے ہوگی۔ پھر

چھٹی فصل

وہ مفہوم اگر "وہ کیا ہے" (ماھو) کے جواب میں شرکت کے لحاظ سے کہا جائے
تو اس صورت میں واحد یا تو بلحاظ جنس ہوگا اور اجناس کے کئی مراتب ہیں جیسے
تمھیں معلوم ہو چکا ہے۔ اور جو صرف جنس کے لحاظ سے واحد ہو وہ بلحاظ نوع
ضرور کثیر ہوگا۔ یا (واحد) بلحاظ نوع ہوگا اور انواع کے بھی کئی مراتب ہیں
وہ جو بلحاظ نوع واحد ہو اس کا بلحاظ جنس و فصل واحد ہونا ضروری ہے۔ (مگر) یہ
اس وقت ہوگا جب کہ وحدت کا سبب (مابہ الوحدت) ان افراد پر کہا جائے
جو بلحاظ عدد کثیر ہیں اور اگر ایسا نہ ہو تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ اس کی تقسیم صحیح
ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر (تقسیم) صحیح نہ ہو تو یا تو اس کا وجود ہی ایک غیر منقسم چیز ہوگا
اور اس کے سوا اس کا کوئی مفہوم نہ ہوگا۔ اور یہی وحدت ہے۔ یا اس کا مفہوم
اس سے زیادہ ہوگا۔ تو (یہ بھی دو حال سے) خالی نہیں یا تو اس کی کوئی وضع
ہوگی تو وہ نقطہ ہوگا۔ یا نہ ہوگی جیسے عقل و نفس۔ اور اگر اس واحد کی تقسیم صحیح
ہو تو (اس کی بھی دو قسمیں ہیں) یا تو واحد ایسے اجزا کی طرف منقسم ہوگا جو
حقیقت میں اپنے کل کے مساوی ہیں یا اس طرح منقسم نہ ہوگا۔ اور پہلی قسم
(دو حال سے) خالی نہیں۔ اگر وہ انقسام کو (بلا واسطہ) اپنی ذات سے قبول
کرے تو مقدار ہے اور اگر بواسطہ غیر قبول کرے تو وہ اجسام بسیطہ کی طرح ہے۔ ۸۹
مگر مقدار کے متعلق تمھیں آگے معلوم ہو جائے گا۔ کہ وہ اگرچہ مادے کے
قابل قسمت ہونے کا سبب ہوتی ہے مگر (خود اس کی) تقسیم ممتنع ہے۔ لہذا
مقدار بلحاظ اتصال واحد ہے۔ مگر وہ اجسام جن کے اجزا ایک دوسرے کے
مشابہ ہیں۔ اگر ان کی اس حالت کا اعتبار کیا جائے جو ان کی تقسیم سے پہلے
تھی تو وہ بھی بلحاظ اتصال واحد ہوں گے۔ کیونکہ ان کی صورت اور مادہ
ایک ہے (مگر ان اجسام میں) ایسے اجزا فرض کیے جا سکیں گے۔ جو ایک
حد مشترک پر ایک دوسرے سے ملتے ہوں۔ ان اجسام کی تقسیم کے بعد کی
حالت کا لحاظ کیا جائے تو یہ ضروری ہے کہ وہ اجزا ایسے ہوں جو اپنے
موضوعات میں بالفعل متحد ہیں۔ مگر (یہ اتحاد) اشخاص انسانی کے اتحاد کی
طرح نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا حال اتحاد کا مقتضی نہیں۔ لہذا یہ قسم نوع کے

چھٹی باب

لحاظ سے واحد ہونے کے علاوہ بلحاظ موضوع بھی واحد ہے۔
واضح ہو کہ بلحاظ اتصال ایک ہونا (واحد بالاتصال) اور معنی پر بھی کہا جاتا ہے یعنی وہ دو مقداریں جو کسی حد مشترک پر ملتی ہیں جیسے ایک زاویے کے دو خط محیط۔ نیز وہ دو مقداریں جن کی دونوں طرفوں میں یہ لزوم ضروری ہے کہ ایک کی حرکت دوسرے کی حرکت کا سبب ہو۔ اس کی کئی انواع ہیں۔ مگر بلحاظ اتصال ان میں اولیٰ وہ ہے جس میں التحام (پُر ہونا) طبعی ہو قسیم وحدت اجتماعی کے مشابہ ہے۔ ہم نے اس کو یہاں صرف اس لیے بیان کر دیا کہ وحدت اتصالی کا بیان منقطع نہ ہونے پائے (اب) ہم اپنے اس موضوع کی طرف رجوع کرتے ہیں جس کو ہم نے چھوڑا تھا۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ (اجسام کی) دونوں قسموں میں سے ہر ایک قسم یعنی وہ جس کے اجزا ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں اور وہ جس کے اجزا ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں (دو حال سے) خالی نہیں۔ اگر وہ تمام (اجزا) جو اس (جسم مرکب) میں ہو سکتے ہیں اس کو حاصل ہوں تو وہ واحد بالتمام کہلائے گا۔ اگر حاصل نہ ہوں تو وہ کثیر ہے اور وحدت تامی یا تو بلحاظ وضع ہوگی جیسے ایک درہم یا ایک دینار یا بلحاظ صنعت ہوگی جیسے ایک گھر یا بلحاظ طبیعت ہوگی جیسے ایک انسان چونکہ خط مستقیم کے طول میں مستقیم درازی کی قابلیت ہوتی ہے اور وہ (مستقیم درازی بالفعل اس میں) موجود نہیں ہوتی اس لیے اس کو واحد تام نہ کہنا لازم ہے۔ اور خط مستدیر چونکہ زیادتی کے قابل نہیں ہوتا (اس لیے) وہ تام ہوگا۔ ہم اقسام واحد کے حصر کی بہت کوشش کر چکے اب ان کو شمار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ یہ ہیں۔
(۱) واحد بالعرض (۲) واحد بالجنس (۳) واحد بالنوع (۴) واحد
بالفصل (۵) واحد بالمناسبت (۶) واحد بالذات کہ وحدت۔ نقطہ۔ عقل۔ ۹۰
انسان اور واحد مقدار اور ما،واحد (ایک پانی) جیسی چیزیں اس میں شامل ہیں۔ اور اس کو دوسرے اعتبار سے واحد بالموضوع اور تیسرے اعتبار سے واحد بالاتصال اور چوتھے اعتبار سے واحد بالتمام کہا جاتا ہے۔ اور

چھٹی فصل یہی حقیقی اتصالی وحدت ہے۔ اس کے بعد اضافی اتصالی وحدت اور تیسری وحدت بالتماس (چھونا) چوتھے وحدت بالاجتماع ہے۔ اور اللہ ہی سے توفیق ہے۔

ساتویں فصل

واحد اپنے ماتحت پر تشکیک سے کہا جاتا ہے

اگرچہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ وہ (واحد) اپنے ماتحت پر اسی طرح کہا جاتا ہے جس طرح عوارض اپنے معروضات پر کہے جاتے ہیں۔ مگر (یہ بتانا باقی ہے کہ) عوارض اپنے ماتحت پر کبھی یکساں (بالتواطو) اور کبھی کم وبیش (بالتشکیک) کہے جاتے ہیں لہذا یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ واحد تشکیک سے کہی جانے والی بات ہے۔ کیونکہ واحد بالعدد بلحاظ واحدیت واحد بالنوع سے اولی ہے۔ اور واحد بالنوع بہ لحاظ واحدیت واحد بالجنس سے اولی اور وہ واحد بالعرض سے اولیٰ ہے۔ اور جو وحدت واحد بالذات کے اقسام میں ہے وہ بلحاظ واحدیت عقل، نفس اور نقطے سے اولیٰ ہے۔ اور ان (عقل۔ نفس ونقطہ) کی وحدت اس سے اولی ہے جس کی تقسیم ان اجزا کی طرف ہو رہی ہے جو ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ اور یہ وحدت اس سے اولی ہے جس کی تقسیم غیر متشابہ اجزا کی طرف ہو رہی ہے اور جو بلحاظ اتصال حقیقی واحد ہے وہ اس واحد سے اولیٰ ہے جو بلحاظ اتصال اضافی واحد ہے تو ظاہر ہوا کہ وہ (یعنی واحد) اپنے ماتحت (یعنی اپنے افراد) پر بطور تشکیک کہا جاتا ہے اور جو امور واحد کے جنس نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے

آٹھویں فصل

دو (چیزوں) کا اتحاد محال ہے

اس کی دلیل یہ ہے کہ (جن دو چیزوں کو متحد فرض کیا جائے) وہ دونوں
اتحاد کے بعد بھی اگر باقی رہیں تو دو چیزیں ہوئیں۔ ایک چیز نہیں ہوئی۔ یا ان
دونوں میں سے کوئی بھی باقی نہیں رہی تو وہ متحد نہیں ہوئیں بلکہ معدوم ہوگئیں
اور ان کا غیر پایا گیا۔ (یعنی ایک تیسری چیز پیدا ہوگئی) یا ان میں سے ایک
باقی رہ گئی اور ایک معدوم ہوگئی تو یہ بھی اتحاد نہ ہوگا۔

اس کلام کی تحقیق یہ ہے کہ ہر چیز کی ایک خصوصیت ہوتی ہے جس سے
اس کی ذات (ھو بھا ھو) کا تعین ہوتا ہے۔ لہذا جب تک (اس کی)
یہ خصوصیت باقی ہے اتحاد محال ہے۔ اور جب یہ خصوصیت زائل ہوگئی تو
وہ چیز (بھی) معدوم ہوگئی۔ پھر اتحاد ممتنع ہوگا۔ یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ ۹۱
برہان اس پر مبنی ہے کہ (کسی چیز کی) وحدت زائل ہوجانے کے بعد اس کی
خصوصیت اور ہویت کا زائل ہوجانا ضروری ہے۔ مگر اس میں جو شک ہے
اس کا ہم نے (پہلے) ذکر کردیا ہے۔

نویں فصل

اثبات عدد

اس میں شک نہیں کہ موجودات اعداد ہیں۔ اور مجرد ان کی ماہیتیں اعداد نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کی ماہیتیں جماد ہیں یا نبات یا حیوان۔ ان کا اعداد ہونا ان کی ماہیتوں پر ایک امر زائد ہے۔ اور اس سے مراد سلب وحدت بھی نہیں۔ کیونکہ عدد وحدتوں سے مرکب ہے۔ اور وجودی امور سے مرکب ہو وہ عدمی نہیں ہو سکتا۔ لہذا وہ (یعنی عدد ہونا) ایک ایسا امر ہے جو ماہیتوں پر زائد ہے۔ اور یہی مطلوب ہے۔ کیونکہ مثلاً دس انسان اس حیثیت سے کہ وہ دس ہیں ایک انسان کی اس حیثیت سے کہ وہ ایک ہے مخالف ہیں۔ حالانکہ ایک اور دس طبیعت انسانی میں مساوی ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ دس ہونا اور ایک ہونا ایک ایسا امر ہے جو دس اور ایک کی ماہیت پر زیادہ ہے کیونکہ جیسا ہم نے بیان کر دیا ہے کہ وحدت ایسا امر ہے جو ماہیتوں پر زائد ہے۔ لہذا وحدتیں بھی ماہیتوں پر زائد ہوں گی اور ان وحدتوں کے مجموعے کے سوا عدد کے کوئی اور معنی نہیں۔ جب ہم یہ بیان کر چکے کہ وحدت عرض ہے تو کثرت کا بھی جو انھیں وحدتوں کے

نویں فصل

مجموعے کا نام ہے عرض ہونا ضروری ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ دوئی (اثنوۃ) ایک ایسا امر ہے جو دو (اثنین) میں موجود ہے تو وہ یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک میں پائی جائے گی یا ان میں سے کسی ایک میں پائی جائے گی۔ اس کا ان دونوں میں پایا جانا دو وجوہ سے محال ہے۔ پہلی اس لیے کہ ایک عرض کا دو محلوں میں حلول کرنا محال ہے۔ دوسری یہ کہ دوئی جب ان دونوں میں پائی جائے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کا دو ہونا لازم ہے لہذا ایک دو ہو جائے گا اور دو چار ہو جائیں گے اور ان میں سے ہر ایک میں ویسا ہی کلام ہوگا جیسا پہلے میں ہوا۔ لہذا دو میں غیر متناہی اکائیوں کا ہونا لازم آئے گا۔ بلکہ اس
۹۲ (اثنین) میں ایک پایا ہی نہ جا سکے گا۔ کیونکہ ہر وہ چیز جس میں ایک پایا جائے تو اس میں دوئی حاصل ہوگی۔ لہذا وہ ایک نہ ہوگا۔ اور ایک کی نفی سے اثنین کی بھی نفی ہو جائے گی۔ اور اس سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ دوئی کا ان دونوں میں سے کسی ایک میں ہونا محال ہے۔

(اس کا) جواب (یہ ہے کہ) ان دونوں واحدوں میں سے کسی ایک کو دوئی کا عارض ہونا محال ہے۔ بلکہ وہ تو صرف ان دونوں کے مجموعے کو عارض ہوگی۔ اور یہ مجموعہ بلحاظ اپنے مجموعہ ہونے کے اپنے دونوں جزوں میں سے ہر جز کا مغائر اور ناقابل تقسیم ہے۔ کیونکہ قابل کا مقبول کے ساتھ باقی رہنا ضروری ہے۔ اور اس مجموعے کا مجموعہ ہونے کے لحاظ سے (من حیث ھو ھو) تقسیم کے بعد باقی رہنا محال ہے۔ مگر ایک شک کرنے والے کو یہ حق ہے کہ وہ (اپنے سابقہ اعتراض کی طرف) عود کرے اور کہے کہ جو اشکال میں نے دوئی کے عارض ہونے کی کیفیت پر کیا تھا وہی اشکال وحدت کے عارض ہونے کی کیفیت پر بھی وارد کرتا ہوں جس کو تم نے دوئی کے عارض ہونے کی شرط قرار دی ہے اور یہ (اعتراض) مشکل ہے (البتہ) جب ہم یہ کہیں کہ دس دو پانچ نہیں ہے۔ بلکہ دس وہ ہے جو دو پانچ کے جمع ہونے سے حاصل ہوتا ہے اور وہ ایک دہا (عشرہ) ہے تو کلام واضح ہو جاتا ہے۔

دسویں فصل

ماہیتِ عدد کی تحقیق

۹۳ اعداد کے مراتب میں سے ہر مرتبے کے دو اعتبار ہیں۔ عام[1] یعنی وہ (اعتبار) جس میں کثرت ہو اور یہ اعتبار ہر عدد میں عام ہے۔ (عدد کا دوسرا اعتبار) خاص[2] ہے یعنی عدد کی خصوصیت اور صورت نوعیہ جس کے سبب عدد کو دوسروں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے (التی بہا الموصوف) اور اسی سے اس کو وحدت نوعیہ عارض ہوتی ہے۔ اس پر تین امور دلالت کرتے ہیں۔

اول یہ کہ اعداد کثرت کے معنی میں مشترک ہونے کے باوجود خواص میں (باہم) مختلف ہیں۔ جیسے اولیت (اولی ہونا) ترکیب صمم (اصم[1] ہونا)۔ منطقیت (منطق ہونا)۔ زائدیت (زائد ہونا)۔ تامیت (تمام ہونا) ناقصیت (ناقص ہونا) کہ ان خواص کا اپنے موضوعوں سے جدا ہونا ممتنع ہے اس لیے (یہ خواص) یا تو (عدد کے) فصول ہیں یا لوازم۔ اگر یہ (عدد کے) فصول ہیں تو مطلوب ثابت ہے۔ اور اگر (یہ خواص عدد کے) لوازم ہیں تو ان کا استناد

---

[1] جس کا جذر صحیح نہ نکلے اس کو اصم اور جس کا جذر صحیح نکلے اس کو منطق کہتے ہیں۔ (مترجم)

دسویں فصل اس امر کی طرف نہ ہوگا جو اعداد میں مشترک ہے۔ کیونکہ امر متفق کے لازم کا امور متقابل ہوجانا محال ہے۔ لہذا (یہ) ضروری ہوا کہ (ان کا) استناد کسی دوسری خصوصیت کی طرف ہو۔ اور یہ ناممکن ہے کہ ہر لازم کا استناد کسی
۹۳ دوسرے لازم کی طرف ہو (اور یہ سلسلہ) غیر متناہی چلا جائے۔ لہذا اس کی انتہا ضرور کسی خصوصیت ذاتی کی طرف ہوگی اور یہی مطلوب ہے۔

دوم یہ کہ دس (عشرہ) بحیثیت دس ہونے کے قابل تقسیم نہیں ہے کیونکہ قابل کے لیے مقبول کے ساتھ باقی رہنا ضروری ہے۔ اور دس کا دس ہونا (عشریت) اس کے تقسیم ہوجانے کے بعد باقی نہیں رہتا۔ اور وہ اپنی کثرت کے لحاظ سے تقسیم قبول کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ اس کے دس ہونے کا اعتبار اس کی کثرت کا اعتبار نہیں ہے (یعنی دس ہونا اور کثرت جدا جدا اعتبار ہیں)

سوم یہ کہنا ناجائز ہے کہ دس نو اور ایک ہے کیونکہ اس سے مراد اگر عطف ہو جیسے (یوں) کہا جاتا ہے کہ آگ گرم اور خشک ہے یعنی آگ حرارت و یبوست سے موصوف ہے تو دس نو ہوگا اور نو ہونے کے ساتھ ایک بھی ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر اس سے مراد قید لگانا ہے جیسے یوں کہا جاتا ہے کہ انسان حیوان اور ناطق ہے یعنی انسان پر اس حیوان کا حمل ہوتا ہے جو ناطق ہے تو دس نو ہوجائے گا۔ یعنی وہ نو جو ایک ہے اور یہ (بھی) محال ہے یا یہ مراد ہوگی کہ نو دس پر محمول ہیں مگر (یہ حمل) اس شرط کے ساتھ ہے کہ یہ نو ایک کے ساتھ ہوں اور یہ (بھی) محال ہے۔ کیونکہ نو خواہ ایک کے ساتھ ہوں یا نہ ہوں وہ دس پر محمول نہیں ہیں۔ لہذا دس کے اجزا میں سے کوئی جزا اس پر محمول نہیں بلکہ جو امر ان اجزا کے جمع ہوجانے سے حاصل ہوتا ہے وہی دس ہے۔ لہذا دس کا بحیثیت دس ہونے کے (العشرۃ من حیث ھی ھی) ایک خاص اعتبار ہے۔ جس کے سبب سے یہ افراد ایک ہوجاتے ہیں اور یہی (بیان کرنا) مطلوب ہے۔

گیارھویں فصل

عدد کی کیفیت تعریف

عدد کی انواع میں سے ہر نوع ان اکائیوں (احاد) سے مرکب ہے
جن کے مجموعے سے وہ نوع حاصل ہوئی ہے۔ اور ان افراد کا ہر فرد اس (نوع)
کی ماہیت کے لیے جز داخل کی طرح ہے۔ لہٰذا جب اس نوع کی تعریف
کرنا چاہیں تو ہر عدد کے لیے ہم کو ایک ایک کرکے وہ تمام اکائیاں گنانا
ضروری ہوگا جن کا مجموعہ وہ عدد ہے ورنہ امور مقومہ سے تعریف نہ ہوگی
اگر ان اکائیوں کے بدلے ہم اعداد کا ذکر کریں تو یہ تعریف نہ ہوگی بلکہ رسم
(تعریف بالخاصہ) ہوگی۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ہم دس کی تعریف میں یہ کہیں کہ دس وہ
ہے جو پانچ اور پانچ کے جمع ہونے سے حاصل ہوتا ہے تو یہ درست نہیں۔
کیونکہ جس طرح وہ پانچ اور پانچ سے مرکب ہے اسی طرح چھ اور چار سے، سات ٩٤
اور تین۔ آٹھ اور دو اور نو اور ایک سے (بھی) مرکب ہے۔ اور دس
کی ہویت کا تعلق ان میں سے کسی ایک کے ساتھ دوسروں کی نسبت
اولیٰ نہیں ہے۔ لیکن جو امور ماہیت پر دلالت کرتے ہیں ان کا ایک

گیارھویں فصل

سے زیادہ ہونا محال ہے۔ اس لیے عدد کا عددوں سے مرکب ہونا امر ذاتی نہیں بلکہ عوارض لازمہ میں سے ہے۔ علاوہ ازیں تمھارا دس کی تعریف دو (مرتبہ) پانچ سے کرنا پھر پانچ کی تعریف کا محتاج ہوگا اور اس طرح آخرکار اکائیوں کے ذکر کی نوبت آئے گی۔ اور ظاہر ہے کہ اعداد کی تعریف ان کی تمام اکائیوں کے ذکر کے بغیر ناممکن ہے اور اس صورت میں اس کی ترکیب اعداد سے ہوتی ہے جو اس کے لازم ہیں مقوم نہیں اور (اس کی یہ صلاحیت) اس کی مقتضی ہے کہ ہم اس کی رسم بیان کریں نہ کہ حد۔ اور ارسطو کے اس قول کے یہی معنی ہیں کہ چھ کو دو (مرتبہ) تین مت سمجھو بلکہ وہ ایک ہی مرتبہ چھ ہے۔

نہ لازم نہیں آتا کہ کوئی ایسی چیز پائی ہی نہ جائے جس کو ان میں سے کوئی ایک اضافت بارھویں فصل
عارض ہوتی ہے جیسے (یہ ضروری نہیں) کہ کوئی چیز مضاف ہو کر پائی جائے تو اسکا اقتضا
یہ نہیں کہ جو چیز مضاف نہ ہو وہ پائی ہی نہ جائے یا کوئی چیز ایسی ہو) جو جنس و نوع ہے تو
یہ واجب ہو کہ تنہا جنس نہ پائی جائے کیونکہ اگر یہ واجب ہو تو تسلسل لازم
آئے گا۔ بلکہ واجب یہ ہے کہ مبدا کو مبدا ہونے کے لحاظ سے دو اضافتیں عارض
نہ ہوں کیونکہ اگر اس کو دو اضافتیں عارض ہوں گی تو صرف اس کے
تحت کے عدد کی طرف نسبت سے عارض ہوں گی۔ حالانکہ ہم یہ فرض
کر چکے ہیں کہ اس کے تحت میں کوئی عدد نہیں ہے۔ علاوہ ازیں قلت
اضافی کا عدد کو عارض ہونا اس کی اس کثرت اضافی کا سبب نہیں جو ۹۶
اس کو دوسری چیز کی نسبت سے حاصل ہوئی ہے۔ بلکہ کسی دوسری چیز
کو عارض شدہ کثرت اضافی کی طرف قیاس کرتے ہوئے یہ چیز کثیر ہے
(یعنی کثرتِ اضافی کا قیاس کثرت اضافی پر کیا جاتا ہے قلت پر نہیں
کیا جاتا۔) لہذا دوئی (اثنوت) کمترین قلت ہے۔ مگر اس کی یہ قلت ہر عدد
کے قیاس سے ہے کیونکہ وہ ہر عدد سے کم ہے اور وہ کمتر اس لیے ہے
کہ وہ دوسرے کم سے کم عدد کی نسبت سے بھی وہ کثیر نہیں۔ اور جب دوئی
کو دوسری چیز سے نسبت نہ دی جائے تو وہ قلیل نہ ہوگی۔ البتہ دوسرے
اور اعداد باعتبار اول اپنی ذاتوں میں کثیر اور اپنے مافوق کی نسبت سے
قلیل اور اپنے ماتحت کی نسبت سے کثیر ہیں تو ثابت ہوا کہ کثرت اضافی
اور قلت اضافی کا تقابل۔ تقابل تضایف ہے۔

تیرھویں فصل

واحد و کثیر کا تقابل

(یہ تو) تمھیں آگے معلوم ہوگا کہ تقابل کی چار قسمیں ہیں۔ مگر (اب) میں کہوں گا کہ ان دونوں (وحدت و کثرت) کے درمیان تقابل تضاد نہیں ہے۔ اول اس لیے کہ وحدت کثرت کی مقوم ہے اور کوئی مقوم ضد نہیں ہوتا۔ دوسرے چونکہ ہر دو ضدوں کا موضوع ایک ہوتا ہے۔ اور وحدت و کثرت میں کسی چیز کا موضوع ایک نہیں کیونکہ طاری ہونے والی وحدت جب طاری ہوتی ہے تو جو وحدتیں اس سے پہلے ثابت تھیں ان کا معدوم ہوجانا ضروری ہے اور جب وہ وحدتیں باطل ہوجاتی ہیں تو اس کثرت کا موضوع (بھی) باطل ہوجاتا ہے کیونکہ انھیں وحدتوں کا مجموعہ اس کثرت کا موضوع تھا۔ تیسرے چونکہ جو وحدتیں کثرت میں موجود ہوتی ہیں وہ کثرت کی مقوم ہوتی ہیں اور معلول یعنی کثرت کا اس کی علت کے معدوم ہونے کے بغیر معدوم ہونا ناممکن ہے کیونکہ جب تک علت باقی ہے معلول کا عدم محال ہے۔ لہذا معلول یعنی کثرت کا معدوم ہونا ناممکن ہے بجز اس کے کہ اس میں جو وحدتیں تھیں معدوم ہوجائیں لہذا کثرت و وحدت کی درمیانی تنافی و تعاند اولی نہیں تو ان دونوں ۹۶

تیرھویں فصل

میں تضاد نہ ہوگا۔ بلکہ اگر (تنافی) ہو اور ضرور ہے تو طاری ہونے والی اور زائل ہونے والی (دونوں) وحدتوں میں تنافی تو حاصل ہے مگر یہ بھی بوجہ تضاد نہیں۔ اولاً اس لیے کہ دونوں ضدوں میں (ایک دوسرے سے) انتہائی دوری ضروری ہے اور یہاں یہ بات نہیں دوسرے اس لیے کہ دو ضدوں کا موضوع ایک ہونا ضروری ہے اور یہاں ایسا نہیں کیونکہ زائل ہونے والی وحدتوں ۹۷
میں سے ہر ایک کا موضوع کسی طاری ہونے والی وحدت کا موضوع نہیں بلکہ اس کے موضوع کا جز ہے لہذا تضاد کا قول باطل ہو گیا۔

اور وحدت وکثرت کے تقابل کا عدم وملکہ کا تقابل ہونا (بھی) باطل ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ دو امر ایسے ہوں کہ ان میں کا ہر ایک دوسرے پر قیاس کرتے عدم ملکہ ہو بلکہ ان دونوں کا ملکہ وہ ہے جو بذات خود ثابت ہے اور عدم وہ ہے کہ وہ چیز حاصل نہ ہو تو اس صورت میں وحدت وکثرت میں سے ایک امر کا موجود اور دوسرے کا معدوم ہونا ضروری ہوا۔ اگر وحدت ملکہ ہو اور کثرت سے مراد عدم وحدت ہو تو چونکہ کثرت وحدتوں کا نام ہے اس لیے امور وجودیہ کے مجموعے کا امر عدمی ہونا لازم آئے گا اور وہ باطل ہے اور اگر وحدت عدم ہو اور کثرت وحدتوں کا نام ہے تو امور عدمیہ کے مجموعے کا امر وجودی ہونا لازم آئے گا اور یہ (بھی) محال ہے۔ اور ان دونوں (وحدت وکثرت) کے درمیان سلب وایجاب کا تقابل (بھی) نہیں۔ کیونکہ جو (تقابل) لفظوں میں ہے وہ اس اعتبار کی موافقت سے خارج ہے اور جو امور میں ہے وہ (ایجاب وسلب کا نہیں (بلکہ) عدم وملکہ کے تقابل کی جنس سے ہے جو ہمارے بیان مذکور کی طرف رجوع کرتا ہے۔

اور نہ ان دونوں (وحدت وکثرت) کے درمیان تقابل تضایف ہے جس کے دو وجوہ ہیں۔ پہلی یہ ہے کہ وحدت کثرت کی مقوم ہے اور مقوم متقوم سے مقدم ہوتا ہے۔ اور دونوں مضافوں کا ایک ساتھ ہونا ضروری ہے اور یہ محال ہے کہ دو چیزیں ایک ساتھ (بھی) ہوں اور ان میں

تیرھویں فصل

سے ایک دوسری پر مقدم (بھی) ہو۔ ہاں کثرت بحیثیت معلول ہونے کے وحدت کی طرف اس حیثیت سے کہ وہ علت ہے مضاف ہے اور وہ دونوں اسی اعتبار
سے ایک ساتھ ہیں۔ لیکن وحدت کے وحدت ہونے کا اعتبار اور کثرت کے ۹۷
کثرت ہونے کا اعتبار وحدت کی علت اور کثرت کے معلول ہونے کا اعتبار نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر کثرت وحدت کی طرف مضاف ہو تو وحدت (بھی) کثرت کی طرف مضاف ہوگی جیسا آگے ثابت ہوگا کہ دو مضافوں میں انعکاس (عکس واقع ہونا) ضروری ہے۔ اگر ایسا ہوتا ہے تو وحدت کا تعقل اس وقت تک نہ ہوسکتا جب تک کثرت کا بھی تعقل نہ ہوجائے اور یہ باطل ہے کیونکہ کثرت سے غفلت کی حالت میں وحدت کا تعقل ناممکن نہیں بلکہ وحدت پائی جاتی ہے اگرچہ کثرت نہ پائی جائے۔ تو ثابت ہوا کہ وحدت اور کثرت کی ماہیت میں ہرگز تقابل نہیں بلکہ جو تقابل ان دونوں کو عارض ہوتا ہے وہ اس عارض ہی کی جہت سے ہوتا ہے جو ان دونوں کو عارض ہے یعنی وحدت اس حیثیت سے کہ وہ پیمانہ (مکیال) ہے۔ کثرت کے مقابل اس حیثیت سے ہے کہ وہ (کثرت) ناپی ہوئی (مکیل) ہے۔ اور کسی چیز کا وحدت ہونا اور پیمانہ ہونا ایک نہیں بلکہ ان دونوں میں فرق ہے جیسا تمہیں معلوم ہوچکا ہے پیمانہ ہونا (مکیالیتہ) اور ناپا ہوا ہونا (مکیلیتہ) مضاف کے باب سے ہیں۔ لہذا جو تقابل ان دونوں کو عارض ہوگا اس اضافت کے لحاظ سے عارض ہوگا۔ جو ان دونوں کی ماہیتوں کو عارض ہے اور یہی مطلوب ہے۔

چودھویں فصل

ھوھو اور اس کا مقابل

۹۸ الھوھو :- یہ ہے کہ وہ ایک لحاظ سے کثیر اور دوسرے لحاظ سے وحدت ہو۔ لہذا الھوھو کا قیاس واحد کا قیاس ہے۔ ہر وہ چیز جس کو ھو ھو کہا جاتا ہے (دو حال سے خالی نہیں) یا تو ھو ھو کسی وصف عرضی میں اتحاد کا سبب ہو گا یا وصف ذاتی میں۔ اگر وصف عرضی میں ہو تو کبھی کیفیت (کیف) میں ہوتا ہے۔ یہی مشابہت ہے کبھی مقدار (کم) میں ہوتا ہے یہی مساوات ہے۔ کبھی اضافت میں ہوتا ہے یہی مناسبت ہے کبھی خاصے میں ہوتا ہے یہی مشاکلت ہے۔ کبھی اتحاد اطراف (کا سبب) ہوتا ہے یہی مطابقت ہے کبھی اجزا کی وضع کے اتحاد کا سبب ہوتا ہے یہی موازاۃ (مقابلہ برابری) ہے۔ اگر باقی اور اعراض میں ہو تو ان کا کوئی خاص نام نہیں۔ اور اگر وصف ذاتی میں ہو تو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو جنس میں ہو گا یہی مجانست ہے یا تو نوع میں ہو گا یہی مماثلت ہے جیسا کہ ھوھو ان اقسام کی جنس کی طرح ہے (ویسے ہی) غیر یعنی ھوھو کا مقابل ان اقسام کے مقابلات کی جنس کی طرح ہے اور وہ جنس میں غیر۔ نوع میں غیر۔ فصل میں غیر۔ عرض میں غیر کی طرح ہے۔

چودھویں فصل

یہ جاننا ضروری ہے کہ ایک ہی چیز بالعرض اپنی آپ غیر ہوسکتی ہے۔
۹۹ مگر "آخر"، ایک اس کا اسم خاص ہے جو بلحاظ شخص مغائر ہے (یعنی لفظ آخر
بلحاظ شخص مغائر کو کہتے ہیں) یہ لفظی امور ہیں ان کے ملخص معنی ہونا ضروری
ہیں۔ متقابلات پر کلام کرنے کے لیے یہی مقام مناسب ہے۔

پندرھویں فصل

حقیقت واقسام متقابلین

دو متقابل سے مراد وہ دو (امور) ہیں جو ایک چیز میں ایک زمانے میں ایک ہی جہت سے نہیں جمع ہوتے۔ اور ان کی چار قسمیں ہیں۔

پہلی (قسم) ایجاب وسلب کا تقابل ہے جیسے تمھارا یہ کہنا کہ زید گھوڑا ہے اور زید گھوڑا نہیں ہے۔ یا فرس اور لا فرس یا فرسیت اور لا فرسیت یہ تین اقسام ہیں لیکن تمھیں یہ جاننا ضروری ہے کہ تقابل اول اور بالذات وہ ہے جس میں موضوع نہ ہو۔ مگر جب اس میں موضوع لیا جائے تو تقابل بالذات نہ ہوگا بلکہ دوسرے کے لحاظ سے ہوگا۔

واضح ہو کہ یہ تقابل قول اور ضمیر کی طرف منسوب ہے کیونکہ سلوب (جمع سلب بمعنی نفی) کا بالذات ثبوت اور تعین نہیں ہوتا۔ ورنہ ہر چیز میں غیر متناہی امور نکلیں گے کیونکہ اس میں غیر متناہی سلوب ہوتے ہیں۔

(تقابل کی) دوسری (قسم) دو متضایفوں کا تقابل ہے جس کا ذکر آگے اضافت کے باب میں آئے گا۔

(تقابل کی) تیسری (قسم) دو ضدوں کا تقابل ہے اور وہ دو وجودی

ذاتیں ہوتی ہیں جو ایک ہی موضوع پر یا ایک ہی محل میں ایک دوسرے سے متعاقب ہوتی ہیں۔ اور ان دونوں کے درمیان انتہائی اختلاف ہوتا ہے۔ پندرھویں فصل
99 اور یہ جیسے حرارت و برودت۔ مائیت اور ناریت کا تقابل ہے۔ اگر کسی ایک محل یعنی ہیولیٰ یا موضوع میں ان کے تعاقب کی ضدیت پر اکتفا کیا جائے۔

(تقابل کی) چوتھی (قسم) عدم و ملکہ کا تقابل ہے (اس کی دو قسمیں ہیں) مشہور اور حقیقی ملکہ کا مشہور یہ ہے جیسے بالفعل بینائی کا نہ ہونا اور نہ جیسے بالقوہ بینائی کا ہونا ملکہ کسی شخص کا ایسا ہونا کہ جب وہ دیکھنا چاہے تو اس کے لیے ممکن ہو۔ اور عدم کا مشہور یہ ہے کہ وہ معنی اس مادے سے اس مناسب وقت میں رفع ہو جائیں جب کہ مادہ اس (معنی) کے قبول کے لیے آمادہ تھا۔ جیسے نابینائی کا بینائی کے لیے اور گر جانے کا دانتوں کے لیے اور جھڑ جانے کا بالوں کے لیے۔ کیونکہ نابینائی صرف عدم بصر نہیں اس لیے کہ وہ پلا (شیر یا کتے کا بچہ)
100 جس کی آنکھیں نہ کھلی ہوں۔ اگرچہ اس میں بینائی نہیں ہوتی لیکن اس کو اندھا نہیں کہا جاتا۔

عدم حقیقی۔ ہر اس معنی وجودی کا عدم ہے جو کسی چیز کے لیے ممکن ہو۔ خواہ بلحاظ اس کی جنس ہو یا بلحاظ نوع۔ یا بلحاظ شخص ہو۔ وقت سے پہلے ہو یا بر وقت ہو۔ جنس کے لحاظ سے وہ یا تو جنس قریب کے لحاظ سے ہوگا۔ جیسے انوثت (مادہ ہونا) یعنی جنس حیوان کے لیے ممکنہ ذکورت (نر ہونا) کا نہ ہونا یا جیسے فرد ہونا یعنی دو مساوی حصوں میں تقسیم ہونا (حالانکہ یہ امر) جنس عدد کے لیے ممکن تھا۔ یا جنس بعید کے لحاظ سے ہوگا جیسے دیوار کے لیے بینائی کا نہ ہونا حالانکہ وہ اس کے لیے بلحاظ جنس بعید یعنی جسم ہونے کے لحاظ سے ممکن ہے۔ اور یا وہ (عدم حقیقی) بلحاظ نوع ہوگا جیسے عورت کو ڈاڑھی کا نہ ہونا جو نوع انسانی کے لیے ممکن ہے۔ اور جو عدم بلحاظ شخص ہوگا۔ اس کی دو صورتیں ہیں کبھی اس لیے ہوگا کہ وقت گزر چکا جیسے دانتوں کا گر جانا اور یہ (عدم) کبھی اس لیے ہوتا ہے کہ وقت نہیں آیا جیسے سادہ رو اور کبھی وقت پر ہوتا ہے اور یہ عدم کبھی اس سے زائل ہو جاتا ہے جیسے

دار الثعلب کے وقت بالوں کا جھڑ جانا یا کبھی زائل نہیں ہوتا جیسے نابینائی۔

پندرھویں فصل

ہم نے متقابل کے اقسام کو تو بیان کر دیا لہٰذا ان کا درمیانی فرق بیان کرتے ہیں۔ ایجاب و سلب کے تقابل میں اور دیگر اقسام میں دو وجوہ سے فرق ہے پہلی یہ کہ ان دونوں (ایجاب و سلب) کے درمیان تقابل قول اور ضمیر میں ہوتا ہے۔ وجود میں نہیں ہوتا۔ دوسری یہ کہ سلب و ایجاب میں سے کوئی ایک لامحالہ صادق اور دوسرا کاذب ہوگا۔ اور باقی اور متقابلوں میں دونوں کا ایک ساتھ کاذب ہونا جائز ہے۔ مضاف میں جیسے تم کہو زید خالد کا بیٹا اور خالد کا باپ ہے۔ یہ دونوں (قول) جھوٹے ہو سکتے ہیں۔ دونوں ضدیں عدم محل کی صورت میں کاذب ہوتی ہیں۔ بلکہ کبھی وجود محل پر بھی کاذب ہوتی ہیں جبکہ محل ان دونوں سے خالی ہو۔ خواہ واسطہ پایا جائے جیسے سرخ اور زرد یا نہ پایا جائے جیسے شفاف اور دونوں عدم ملکہ مشہور وقت سے پہلے کاذب ہوتے ہیں اور دونوں حقیقی محل نہ ہونے کی صورت میں کاذب ہوتے ہیں متضایفین اور دیگر اقسام میں فرق یہ ہے کہ ہر متضایف دوسرے پر قیاس کر کے کہا جاتا ہے اور بلحاظ وجود و عدم ذہن اور خارج دونوں میں ایک دوسرے کا لازم ہوتا ہے۔ اور باقی تین اقسام میں یہ بات نہیں ہوتی

دونوں ضدوں کے درمیان اور عدم و ملکہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ دونوں ضدین دوامر وجودی ہوتے ہیں۔ اور ان میں کے ہر ایک کی علت دوسرے کی علت کے سوا ہوتی ہے۔ مگر عدم تو نفس ملکہ کے زوال ہی کا نام ہے اور ملکہ کی علت کے زائل ہونے کے سوا اس کی کوئی اور علت نہیں ہوتی ہم آگے بیان کریں گے کہ عدم کی علت عدم علت ہے۔ جیسا کہ آفتاب جب طلوع ہوتا ہے تو فضا کی روشنی کی علت ہوتا ہے اور جب غائب ہو جاتا ہے تو تاریکی فضا کی علت ہوتا ہے۔

سولھویں فصل

تقابل سے متعلقہ مباحث

اور وہ تین بحث ہیں پہلی یہ کہ تقابل ان چاروں اقسام کی جنس نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ مضائف کی ماہیت کو اس کے غیر پر قیاس کر کے کہا جاتا ہے پھر یہ ماہیت اس کو لاحق ہوتی ہے کہ وہ دوسرے مضائف کے ساتھ ایک موضوع میں ایک زمانے میں جمع نہ ہو۔ اور جو مضائف اپنے غیر پر قیاس کر کے سمجھا جاتا ہے اس کا اوراک (اس طرح بھی) جائز ہے کہ اگرچہ دل میں یہ خطرہ بھی نہ ہو کہ اس (مضائف) کا دوسرے مضائف کے ساتھ ایک ہی محل اور ایک ہی وقت میں حاصل ہونا ممتنع ہے۔ اور جب ایسا ہے تو مضائف اپنے متقابل ہونے سے متقوم نہ ہوگا۔ لہذا تقابل اس کی جنس نہ ہوگی۔

دوسری بحث ان دو شکوک کے حل میں جو متقابلین پر وارد کئے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ سواد (سیاہی) اس حیثیت سے کہ وہ بیاض (سفیدی) کی ضد ہے۔ بیاض پر قیاس کر کے کہی جاتی ہے اور وہ (سواد) اس لحاظ سے کہ بیاض پر قیاس کر کے رکھی گئی ہے بیاض کی مضائف ہے لہذا سواد بیاض کی ضد ہونے کے لحاظ سے بیاض کی مضائف ہے اس لیے سواد کا بیاض

بارھویں فصل

"دو" عدد ہے اور وہ کس طرح قلیل و کثیر سے موصوف ہوتا ہے

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ دو (اثنین) تین وجوہ سے عدد نہیں۔ ۹۴

پہلی یہ کہ وہ پہلا جفت ہے لہذا پہلی فرد پر قیاس کرتے ہوئے وہ عدد نہ ہوگا۔

دوسری یہ کہ عدد اس کثرت کا نام ہے جو وحدتوں سے مرکب ہے۔ اور وحدتیں جمع کا لفظ (یعنی جمع کا صیغہ) ہے۔ اور جمع کے لیے کم سے کم تین (وحدتیں) ہونا ضروری ہے۔

تیسری یہ کہ اگر دو عدد ہو تو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ مرکب ہوگا (اس صورت میں) اس کا شمار غیر واحد میں ہوگا اور یہ محال ہے یا وہ اول ہوگا تو اس کا نصف نہ ہوگا اور یہ (بھی) محال ہے۔

(اس کا) جواب (یہ ہے کہ) عدد سے ہماری مراد وہ ہے جو اکائیوں سے مرکب ہے۔ اور دو (چونکہ) ایسا (یعنی دو اکائیوں سے مرکب) ہے اس لیے وہ عدد ہے۔ البتہ ایک عدد نہیں ہے کیونکہ وہ اکائیوں سے مرکب نہیں ہے مگر دو تو ان سے مرکب ہے۔ لہذا (ایک اور دو کا) فرق ظاہر ہے۔

بارھویں فصل

ان کا یہ قول باطل ہے کہ وحدات جمع کا صیغہ ہے۔ اس لیے وہ دو پر شامل نہیں۔ کیونکہ وحدتوں سے ہماری مراد یہ ہے کہ جو ایک سے زیادہ ہو نہ وہ جو علمائے نحو مراد لیتے ہیں۔ نیز اس میں وہ خود بھی مختلف ہیں کہ جمع کی کم از کم تعداد تین ہے یا دو۔

اور ان (معترضین) کا یہ قول کہ (دو) اگر عدد ہو تو وہ اول ہوگا یا
۹۵ مرکب ہوگا۔ (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ وہ اول ہے مگر اول کی یہ شرط نہیں کہ اس کا نصف نہ ہو بلکہ یہ ہے کہ اس کا نصف عدد نہ ہو۔

واضح ہو کہ ہر عدد کی ذات میں کثرت ہوتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں ایک سے زیادہ وحدتیں ہوتی ہیں اور وہ اس لحاظ سے مقدار منفصل ہے اور اس میں دوسری کثرت اضافی (بھی) ہوتی ہے یعنی دوسری چیز میں جو پایا جاتا ہے اس میں بھی پایا جائے اور (اس کے علاوہ) زیادتی بھی ہو۔ اس صورت میں (جو کثیر ہے) کثیر ہونے کی وجہ سے زائد ہے اور (جو قلیل ہے) قلیل ہونے کی وجہ سے ناقص سے موصوف ہوگا۔ اور اس معنی کے لحاظ سے کثرت مضاف بالعرض کے باب سے ہوگی۔ کیونکہ وہ دوسرے پر قیاس کر کے کہی گئی ہے۔ لہذا دو پہلے اعتبار سے کثیر ہے اور دوسرے اعتبار سے کثیر نہیں۔ کیونکہ اس کے تحت میں کوئی عدد نہیں کہ جس کے لحاظ سے وہ کثیر ہو۔ مگر باقی اور اعداد پر نظر کرتے ہوئے اس کو قلیل ہونا عارض ہوتا ہے اس تحقیق پر دو کے عدد ہونے سے انکار کرنے والا پھر اعتراض عائد کرے اور کہے کہ اگر دو کو قلت اضافی عارض ہو تو اس کو کثرت اضافی بھی عارض ہوگی جیسا باقی اور اعداد میں ہوتا ہے۔ مگر دو کو کثرت اضافی کا عارض ہونا محال ہے لہذا اس کو قلت اضافی کا عارض ہونا بھی محال ہوگا۔ اور ہر وہ چیز جو کسی عدد کی طرف نسبت کے لحاظ سے قلیل و کثیر ہو تو وہ عدد نہیں لہذا دو عدد نہیں۔

تو (اس کا) جواب (یہ ہے کہ) اگر دو کے سوا اور دوسرے اعداد کو دو اضافتیں یعنی کثرت اضافی اور قلت اضافی ایک ساتھ عارض ہوتی ہیں تو اس سے

سولھویں فصل

کی ضد ہونا یا تو اس کی نفس اضافت ہوگی یا (کوئی ایسا امر ہوگا جو) اس اضافت میں داخل ہے۔ بہر حال تضاد کو اضافت کی قسم بنانا ممتنع ہے۔ دوسرا (شک) یہ کہ تقابل بحیثیت متقابل ہونے کے مضاف (کی قسم) ہے حالانکہ تم نے مضاف کو مقابل سے اخص قرار دیا ہے لہذا یہ محال ہے۔

پہلے (اشکال) کا حل یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ حرارت پر بحیثیت حرارت ہونے کے یہ صادق آتا ہے کہ وہ برودت کی برودت ہونے کے لحاظ سے ضد ہے۔ لہذا مطلق (من حیث ھی ھی) حرارت مطلق (من حیث ھی ھی) برودت کی موضوع میں مخالف ہے۔ اور یہ (حکم) حرارت پر غلط ہے کہ مطلق حرارت مطلق
برودت کی مضاف ہے کیونکہ مطلق حرارت کی ماہیت مطلق برودت پر قیاس ۱۰۲
کرکے نہیں کہی جاتی۔ لہذا اس صورت میں تضاد تضائف کے سوا ہے۔ ہاں حرارت برودت کی ضد ہونے کے لحاظ سے برودت کی مضائف ہے۔ لہذا تضاد نفس حرارت اور برودت کو عارض ہوگا اور تضائف تضاد کو عارض ہوگا یا حرارت اور برودت کو تضاد کے ساتھ عارض ہوگا۔

دوسرے (اشکال) کا حل یہ ہے کہ معترض کا یہ قول غلط ہے کہ تقابل مضائف کے تحت میں داخل ہے کیونکہ دونوں ضد مقابل کے تحت میں داخل ہیں۔ حالانکہ وہ دونوں مضائف کے تحت میں داخل نہیں! اور اگر تقابل مضائف کے تحت میں داخل ہوتا تو یہ محال ہوتا اس طرح عدم وملکہ دونوں مقابل کے تحت میں داخل ہیں حالانکہ وہ دونوں مضائف کے تحت میں داخل نہیں۔ بلکہ دو متقابلوں کو متقابل ہونے کی حیثیت سے تضائف عارض ہوتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ (مطلق) مقابل اس حیثیت سے کہ وہ مقابل ہے (کسی خاص) مقابل سے اعم ہوتا ہے کیونکہ مطلق مقابل ہر اس (چیز) پر صادق آتا ہے جس کو مقابل کہا جائے۔ خواہ اس کا مفہوم یہ ہو کہ وہ اس کا مقابل ہے یا اس کی کوئی ایسی ماہیت ہے جس کو مقابل ہونا عارض ہوا ہو۔ یہ بات محال نہیں کہ خاص ہر اس (چیز) کو عارض ہو جس کی طبیعت عام ہے۔ مگر اس شرط کے اعتبار سے کہ اس (عارض ہونے) کے سبب سے وہ اخص

سولھویں فصل

ہو جائے۔ جیسے حیوانیت کو اگر حیوانیت کی حیثیت سے لیں اور دیگر قیود کے حذف کی شرط لگادیں تو اس صورت میں حیوانیت کو ایسے امور لازم ہوں گے جو حیوان کی جزئیات پر محمول نہیں ہوتے کیونکہ جو حیوان ایسا ہو تو وہ عدیم النطق ہوگا (یعنی اس میں نطق نہ ہوگی)، حالانکہ ہر حیوان عدیم النطق نہیں۔

تیسری بحث اس (امر) میں جو اس بات پر دلالت کرتا ہے متقابلین انھیں چار قسموں میں منحصر ہیں۔ اس کا بیان یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ ایسے دو امر جو ایک موضوع میں جمع نہیں ہوتے یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک وجودی ہوگا۔ یا ایسا نہ ہوگا۔ اگر ان دونوں میں سے ہر ایک وجودی ہو تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کی ماہیت دوسرے پر قیاس کرکے کہی جائے گی یا ایسا نہ ہوگا۔ پہلا دو مضافوں کا اور دوسرا
۱۰۳ دو ضدوں کا تقابل ہے اور حصر کی اس قسم کے لیے دو ضدوں کے درمیان انتہائی اختلاف ضروری نہیں۔ لیکن وہ (یعنی ضدین کا باہمی غایت اختلاف) دو متضادوں کی شرط ہے مگر (اس قسم کا) حصر (اس ضروری شرط سے) قاصر ہے۔ اور اگر دونوں (متقابل) وجودی نہ ہوں بلکہ ان میں کا ایک وجودی اور دوسرا عدمی ہو تو (تین حال سے) خالی نہیں یا تو ایجاب و سلب پر اس طرح نظر ڈالی جائے کہ اس کے لیے ایسے موضوع کا وجود مشروط ہو جو اپنی جنس یا اپنی نوع یا شخص کے لحاظ سے اس ایجاب کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہی عدم ملکہ حقیقی ہے۔ یا اس موضوع کا وجود مشروط ہو۔ جس میں یہ وصف کسی خاص وقت پر حاصل ہو سکے اور یہی عدم ملکہ مشہور ہے۔ یا یہ ہوگا کہ ان شرائط میں سے کوئی چیز ایجاب اور سلب میں مشروط نہ ہوگی۔ بلکہ مطلقاً ان دونوں کی حالتوں کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور یہی سلب اور ایجاب ہے۔ ہم نے جو کچھ کہا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عدم و ملکہ ہی بعینہ سالبہ و موجبہ ہیں جو جنس یا نوع یا موضوع یا وقت یا ایک معین حال سے مخصوص کر دیے گئے ہیں۔

سترھویں فصل

اضداد کے احکام ستہ

پہلا حکم یہ ہے کہ دو ضدوں میں سے یا تو کوئی ایک بعینہ موضوع کو لازم ١٠٣
ہوگی جیسے سفیدی برف کے لیے اور سیاہی قار کے لیے یا ایسا نہ ہوگا۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ (یہ دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو محل کا ان دونوں (ضدوں) سے خالی ہونا محال ہوگا۔ یا محال نہ ہوگا پہلی قسم جیسے تندرستی اور بیماری۔ کہ کسی جاندار کا جسم ان سے خالی نہیں رہتا۔ جیسا آگے اپنی جگہ پر معلوم ہوگا۔ اور دوسری (یعنی محل کا ان دونوں ضدوں سے خالی ہونا محال نہ ہو تو اس) کی بھی دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ محل جب دونوں ضدوں سے خالی ہو تو ان دونوں کی درمیانی حالت سے موصوف ہوگا یا نہ ہوگا۔ پہلی ایسی ہے جیسے نیم گرم جو گرم اور ٹھنڈے کے درمیان ہے۔ اور سرخ جو سیاہ و سفید کے درمیان ہے مگر یہ اس وقت ہے جبکہ متوسط کے لیے کوئی نام مقرر ہو۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس (درمیانی کیفیت) کا کوئی خاص نام نہیں ہوتا (ایسی صورت میں) اس کے دونوں طرفوں کی نفی سے اس (درمیانی کیفیت) کی تعبیر کی جاتی ہے۔ جیسے ہم (کسی شخص کی نسبت) یوں کہیں کہ وہ نہ تو عادل

سترھویں فصل

ہے اور نہ ظالم مگر یہ بھی خیال رہے کہ) ہر وہ چیز جس کے دونوں طرفوں کی نفی کر دی جائے متوسط نہیں ہوتی۔ کیونکہ ہم فلک کو یہ کہتے ہیں کہ وہ نہ تو ثقیل ہے اور نہ خفیف (سبک) مگر اس سے ہماری یہ مراد نہیں ہوتی کہ گرانی اور ۱۰۴
سبکی کے درمیان کوئی حالت ہے۔ دوسری قسم شفاف کی طرح ہے کہ وہ سیاہی۔ سفیدی اور ان کی درمیانی کیفیت سے خالی ہے۔

دوسرا حکم بدلالت استقرا یہ ہے کہ طبائع جنسیہ ایک دوسرے کی متضاد نہیں ہوتیں بلکہ تضاد صرف انواع آخرہ کو عارض ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ تضاد اجناس میں واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ خیر و شر ایک دوسرے کی ضد اور ان میں سے ہر ایک بہت سے انواع کی جنس ہے۔ مگر یہ گمان (دو وجوہ سے) غلط ہے۔ اولؔ تو یہ کہ ہم خیر و شر کو ایک دوسرے کی ضد ہی نہیں تسلیم کرتے کیونکہ خیر سے مراد کسی چیز کے کمال کا حاصل ہونا ہے اور شر اس کمال کے عدم کو کہتے ہیں لہذا ان دونوں میں عدم و ملکہ کا تقابل ہے (نہ کہ تضاد کا) دوؔم یہ کہ ہم یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ خیر و شر بہت سے انواع کی جنس ہیں۔ کیونکہ انسان ہر اس چیز کا نام خیر رکھتا ہے جو اس کے موافق و مناسب ہے اور ہر اس چیز کا نام شر رکھتا ہے جو اسکے نامناسب ہے لہذا ان چیزوں کے مناسب ہونے کا نام ان کا اچھا ہونا ہے اور ان امور کا انسان کیلئے مناسب ہونا ایک ایسے امر کا اعتبار ہے جو ان امور کی ماہیتوں سے خارج ہے جیسے حلاوت کی ایک خاص ماہیت ہے۔ پھر اس ماہیت کو ایک یہ (بات) عارض ہوتی ہے کہ وہ حس ذائقہ کی مناسب ہے لہذا اچھا یا بُرا ہونے سے مراد جب وہ حالتیں ہوں جو ان امور کی ماہیتوں سے خارج ہیں جن پر ان کا اطلاق ہوتا ہے تو ضروری ہوا کہ یہ دونوں جن ماہیتوں پر کہے جاتے ہیں اس طرح نہ کہے جائیں جس طرح (ان ماہیتوں پر) جنس کہی جاتی ہے۔ البتہ اگر ہم مناسبت اور نامناسبت (ملائمت اور منافرت) کا ان کے موضوعات سے الگ کر کے اعتبار کریں تو یہ دونوں نسبتہً نوعی ماہیتیں ہو جائیں گی۔ لہذا اس صورت میں ان کے (باہمی) تضاد سے جنس کا تضاد لازم نہ آئے گا۔

سترھویں فصل

تیسرا حکم بدلالت استقرا یہ ہے کہ انواع اخیرہ کو تضاد عارض ہونے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ ایک ہی جنس قریب کے تحت میں داخل ہوں۔ بعض لوگوں کا گمان اس کے خلاف ہے کیونکہ شجاعت تہور کی ضد ہے۔ حالانکہ یہ دونوں علٰحدہ علٰحدہ جنسوں کے تحت میں داخل ہیں کیونکہ شجاعت جنس فضیلت کے تحت ہے اور تہور جنس رذیلت کے تحت ہے مگر یہ گمان غلط ہے اس لیے کہ شجاعت بذات خود ایک کیفیت ہے اور اس کا فضیلت ہونا ایک ایسی صفت ہے جو اس کو عارض تو ہے مگر اس کی ماہیت سے خارج ہے اور اسی طرح تہور بھی بذات خود ایک کیفیت ہے اور رذیلت ہونا اس کو عارض ہوتا ہے۔ لہذا فضیلت اور

۱۰۵ رذیلت اجناس نہیں بلکہ عوارض ہیں اور شجاعت اپنی ماہیت میں تہور اور جبن (بزدلی) کے درمیان میں ہے لہذا وہ ان دونوں کی ضد نہ ہوگی البتہ تہور اور جبن چونکہ ایک دوسرے سے انتہائی دوری پر ہیں اسلیے وہ ایک دوسرے کی ضد ہوں گے۔ ہاں شجاعت کو ایک امر یعنی اس کا فضیلت ہونا عارض ہے۔ اور تہور کو ایک امر یعنی اس کا رذیلت ہونا عارض ہے اور ان دونوں عارضوں کے درمیان تضاد ہے۔ مگر دو عارضوں کے درمیان تضاد واقع ہونے سے ان کے معروضوں کے درمیان تضاد واقع ہونا لازم نہیں آتا۔

چوتھا حکم یہ ہے کہ ایک کی ضد ایک (ہی) ہوتا ہے کیونکہ ضد تو وہی ہے جس کے وجود سے دوسرے ضد کا عدم لازم آئے لہذا ہم مثالاً یہ کہیں گے کہ جس چیز کے وجود سے سفیدی کا عدم لازم آتا ہے یا تو وہ چیز ایک ہوگی یا ایک سے زیادہ۔ اگر وہ ایک چیز ہو تو سفیدی کی ضد اس ایک کے سوا (کوئی اور چیز) نہ ہوگی اور اگر وہاں بہت سے امور ہوں تو ان میں سے ہر ایک کے وجود سے سفیدی کا عدم لازم آئے گا۔ لہذا (یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ان امور میں سے بعض کی مخالفت سفیدی سے باقی اور امور کے لحاظ سے کم ہوگی۔ یا یہ تمام

ستر ہویں فصل

امور سفیدی کے انتہائی مخالف ہوں گے۔ اگر ان امور میں سے بعض کی مخالفت سفیدی کے ساتھ باقی دوسرے امور کی نسبت کم ہو تو یہ سب امور سفیدی کی ضد نہ ہوں گے۔ کیونکہ ان دو ضدوں میں ہم نے انتہائی اختلاف کی شرط لگائی ہے اور اگر یہ تمام امور سفیدی کے انتہائی مخالف ہوں تو یہ محال ہے کیونکہ ان امور اور سفید میں جو مخالفت ہے وہ یا تو ایک جہت سے ہوگی یا بہت سی جہتوں سے۔ اگر سفیدی ایک ہی جہت سے ان امور کی مخالف ہو تو یہ امور اس ایک جہت میں مشترک ہو جائیں گے اور اسی (ایک جہت) سے وہ سفیدی کے مخالف ہوں گے لہذا یہ امور صرف اسی ایک جہت کے اعتبار سے سفیدی کے ضد ہوں گے۔ پس سفیدی کی ضد یہی ایک جہت ہوگی۔ لہذ واحد کی ضد واحد ہوگی اور اگر سفیدی اپنی بہت سی جہتوں کے لحاظ سے ان امور کی مخالف ہو تو یہ تضاد کی ایک وجہ نہ ہوگی بلکہ بہت سے وجوہ ہو جائیں گے مگر ہم اس بارے میں گفتگو نہیں کر رہے ہیں اور کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ سفیدی کا ایک اعتبار سے بہت سے امور کا مخالف ہونا کیوں ناجائز ہے۔ اگرچہ
۱۰۶ ان امور کا اشتراک کسی ایک ایسے امر میں نہ ہو جس کے سبب سے مخالفت ہو رہی ہے۔ کیونکہ ان امور کا سفیدی کی ضد ہونے میں مشترک ہونے سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ (امور) کسی ایسے (ایک) امر میں بھی مشترک ہوں جس کے اعتبار سے یہ ضد واقع ہو رہی ہے۔ کیونکہ آگے ہم علت و معلول کے باب میں بیان کریں گے اور وہ امور جن کی ماہیتیں مختلف ہیں کسی ایک لازم میں مشترک ہو سکتے ہیں جس کی آسان دلیل یہ ہے کہ ضد ہونے میں اشتراک اگر کسی ایسے امر کی طرف مستند ہو جو ان امور میں مشترک ہے۔ تو سبب اشتراک (مابہ الاشتراک) کا سبب اختلاف (مابہ الاختلاف) کے لیئے لازم ہونا کسی دوسرے امر مشترک کے ذریعے سے نہیں ہو سکتا۔ ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ اور ہر حال میں اس کی انتہا یہی ہوگی کہ جہت اشتراک جہت اختلاف کو لازم ہو۔ اور جب یہ (بات) جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے کہ سفیدی کی ضد وہ امر ہو جو بہت سی ماہیتوں میں مشترک ہے

سترھویں فصل

اگر یہ کہا جائے کہ تمہارا یہ قول کہ ایک کی ضد ایک ہوتا ہے شجاعت سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ شجاعت کی دو ضدیں تہور و جبن ہیں تو ہم کہیں گے کہ شجاعت کی ماہیت اور جبن و تہور کی ماہیت ایک دوسرے کی ضد نہیں۔ کیونکہ شجاعت تہور اور جبن کا درمیانی درجہ ۱۰۶
(وسط) ہے اور وسط اپنے طرفین (یعنی افراط و تفریط) کی ضد نہیں ہوتا۔ ہاں فضیلت ہونا شجاعت کا عرض ہے اور رذیلت ہونا تہور اور جبن کا عرض ہے بس تضاد فضیلت اور رذیلت میں ہے لہذا ایک کی ضد ایک سے زیادہ نہیں۔

پانچواں حکم یہ ہے کہ بعض ضدوں کا بعض کے بعد حاصل ہونا درست ہے جیسے سفیدی اور سیاہی اور بعض ضدوں کا بعض کے بعد حاصل ہونا درست نہیں جیسے وسط سے حرکت کرنا اور وسط تک حرکت کرنا کیونکہ ان کا ایک دوسرے کے پیچھے ہونا ممتنع ہے اس لیے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ دو حرکتوں کے درمیان سکون ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اکثر یہ ہوتا ہے کہ ضد کی طرف انتقال وسائط تک انتقال کے بعد ہی ہوتا ہے جیسے سفید (پہلے) خاکستر یا سرخ یا سبز ہوتا ہے پھر کالا ہو جاتا ہے۔

چھٹا حکم یہ ہے کہ اضداد وہی انواع اخیرہ ہیں جو ایک ہی جنس قریب کے تحت میں داخل ہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ انکا موضوع ایک ہوگا۔ پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔

ایک یہ کہ موضوع ان دونوں ضدوں کے قابل ہے (اور ان میں سے کسی ضد کو قبول کرنے سے پہلے) موضوع (ان ضدوں کے سوا) اور کوئی تیسری کیفیت اختیار نہ کرے جیسے گرم جسم کبھی ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ دوسری یہ کہ موضوع ان ضدوں میں متغیر ہونے سے پہلے ان ضدوں کے سوا اور کوئی تغیر قبول کرے اور پھر ان ۱۰۷
ضدوں میں سے کسی ایک ضد کو قبول کرے جیسے ایک میٹھی چیز

سترھویں فصل

(جسم) اس وقت تک کڑوی نہیں ہوسکتی جب تک پہلے اس کا مزاج نہ بدل جائے۔

اٹھارویں فصل

ایجاب اور سلب کا تقابل تضاد کے تقابل سے زیادہ قوی ہے

تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ سلب اور ایجاب کا تقابل عقیدہ (عقد) اور قول ۱۰۷
میں ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ قول عقیدہ کا تابع ہے۔ لہذا ان مرکبات میں اس کے مرکب ہونے کے لحاظ سے غور کرو تو خیر میں یہ عقیدہ ہوگا "وہ خیر ہے" اور اس میں یہ عقیدہ ہوگا کہ "وہ شر نہیں ہے" اور شر میں یہ عقیدہ ہوگا کہ "وہ خیر نہیں ہے" اور اس میں یہ عقیدہ ہوگا کہ "وہ شر ہے" لہذا ہم کہیں گے کہ جو تنافی ان (دو) عقیدوں یعنی "وہ خیر ہے" اور "وہ خیر نہیں ہے" کے درمیان ہے۔ اس تنافی سے قوی تر ہے جو ان دو عقیدوں کے درمیان ہے کہ "وہ خیر ہے" اور "وہ شر ہے" جس پر پانچ امور دلالت کرتے ہیں پہلا[1] یہ کہ جو خیر نہیں ہے اس میں (چار عقیدے ہو سکتے ہیں) یہ عقیدہ[1] کہ "وہ خیر نہیں ہے" اور یہ عقیدہ کہ "وہ خیر[2] ہے" یہ عقیدہ کہ "وہ شر نہیں[3] ہے" اور یہ عقیدہ کہ "وہ خیر[4] ہے" لہذا ہم کہیں گے کہ یہ عقیدہ کہ "وہ خیر نہیں ہے" اس عقیدہ کا کہ "وہ شر ہے منافی نہیں ہے کیونکہ وہ دونوں کبھی صادق آجاتے ہیں اور نیز اس (وہ خیر نہیں ہے) کا یہ عقیدہ بھی منافی نہیں ہے کہ

اٹھارویں فصل "وہ شر نہیں ہے"، کیونکہ یہ دونوں بھی کبھی صادق آجاتے ہیں۔ لہٰذا اس (خیر نہیں ہے) کا منافی یہ عقیدہ ہے کہ "وہ خیر ہے" اور جب یہ ثابت ہوا کہ
۱۰۷ "وہ خیر نہیں ہے" کے عقیدہ کا منافی یہ عقیدہ ہے کہ "وہ خیر ہے" تو یہ بھی ثابت ہوا کہ "وہ خیر ہے" کے عقیدہ کا منافی یہ عقیدہ ہو کہ "وہ خیر نہیں ہے"، کیونکہ دونوں جانب میں منافات پائی جارہی ہے۔ دوسرا یہ کہ جب ہم خیر کو یہ کہتے ہیں کہ وہ خیر ہے تو ہم ایک امر ذاتی کی تصدیق کرتے ہیں اور جب ہم اس کو یہ کہتے ہیں کہ وہ شر نہیں ہے تو ہم ایک امر عرضی کی تصدیق کرتے ہیں کیونکہ سلوب (جمع سلب بمعنی نفی) اوصاف عرضی ہیں۔ اس لیے کہ وہ ایک ایسا امر ہے جس کا تعین اس کے غیر کی طرف نسبت کرنے کے سبب سے ہوتا ہے اور جب یہ ثابت ہوگیا تو ہم کہیں گے کہ جب ہم "وہ خیر نہیں ہے" کہتے ہیں تو اس کی ذات کو اس سے رفع کرتے ہیں اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "وہ شر ہے" تو ہم اس سے ایک امر عرضی یعنی اس کے شر نہ ہونے کو رفع کرتے ہیں۔ اور یہ معلوم ہے کہ ایک چیز کی ماہیت اور اس ماہیت کے رفع کے درمیان جو باہم عناد ہوتا ہے وہ اس عناد سے جو ماہیت اور اس کے عوارض کے رفع کے درمیان ہے قوی تر ہوتا ہے۔ نیز چونکہ لوازم ماہیت ماہیت کے معلول ہوتے ہیں۔ اور ارتفاع معلول ارتفاع علت کے بعد ہوتا ہے۔ لہٰذا جو معاندت ان دو عقیدوں یعنی "وہ خیر نہیں ہے" اور "وہ خیر ہے" کے درمیان ہے اس معاندت سے مقدم ہے جو ان عقیدوں کے درمیان ہے کہ "وہ شر ہے" اور "وہ خیر
۱۰۸ ہے" لہٰذا (پہلی) معاندت قوی تر ہوگی۔

تیسرا یہ کہ اگر شر سے مراد یہ نہ ہوتی کہ وہ خیر نہیں ہے تو یہ اعتقاد کہ "وہ خیر ہے" اور "وہ شر ہے" ممتنع نہ ہوتا اور اگر شر کے بجائے کوئی اور (بھی) ایسی چیز ہوتی جو خیر نہیں ہے تو اس کے ساتھ (بھی) یہ اعتقاد کہ "وہ خیر ہے" اور "وہ خیر نہیں ہے" محال ہوتا۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ تنافی اول میں اور بالذات نہیں ہے بلکہ ایجاب وسلب کے درمیان ہے۔

چوتھا یہ کہ خیر میں ایسے غیر متناہی عقائد ہو سکتے ہیں جو سب کے سب

اٹھارھویں فصل

کاذب ہوں جیسے سفیدی۔ پتھر۔ مثلث اور باقی وہ تمام امور جن کی کوئی انتہا نہیں۔ حالانکہ تم کو معلوم ہوچکا ہے کہ ایک کی ضد ایک ہی ہوتی ہے۔ لہذا اس صورت میں ضد درحقیقت وہی امر ہے جو ان سب امور میں بلاتخصیص شامل ہے۔ اور وہ یہ عقیدہ ہے کہ "وہ خیر نہیں ہے" لہذا اس (عقیدہ) کی معاندت باقی اور امور کی معاندت سے قوی تر ہوگی۔

پانچواں یہ کہ بہت سے محمولات ایسے (بھی) ہوتے ہیں کہ ان کی ضد نہیں ہوتی۔ حالانکہ ان میں (بھی) قضیہ کا معاند سلب ہوتا ہے جیسے ہم کہیں گے کہ "یہ انسان ہے" اور "یہ انسان نہیں ہے" تو اس صورت میں موجبہ کا مقابل بلحاظ موجبہ وہ امر نہیں ہے۔ جو اس (یعنی موجبہ) کے محمول کی ضد کو اس (موجبہ) میں واجب کرے ورنہ ہر موجبہ کی ضد (اس کا) مقابل ہوجائے گی۔ لہذا (یہی امر) باقی رہ گیا کہ موجبہ کا مقابل بحیثیت موجبہ ہونے کے سالبہ ہوتا ہے جو موجبہ کا ہر مادہ میں مقابل ہے۔

کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ تمہارا بیان اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سلب وایجاب کا تقابل تضاد کے تقابل سے عام تر ہے مگر تم نے یہ کیوں کہا کہ وہ جب زیادہ عام ہوگا تو زیادہ قوی ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ جب (کوئی) حکم عام اور خاص (دونوں) میں ثابت ہوتا ہے تو (اس حکم کا) ثبوت عام میں (تو) اولاً اور بالذات ہوتا ہے اور خاص میں ثانیاً اور بالعرض ہوتا ہے۔

انیسویں فصل

وحدت و کثرت مبادی اشیا میں

۱۰۸ امور طبیعیہ وہ ہیں جن کا ادراک ان کے ساتھ ایک مادہ معینہ کے ادراک پر موقوف ہے (یعنی امور طبیعیہ کا جب ادراک ہوتا ہے تو ان کے ساتھ ایک خاص مادے کا ادراک بھی ہوتا ہے جیسے انسانیت کہ بغیر ایک خاص مادے کے اس کا ادراک ناممکن ہے۔ اور امور تعلیمیہ وہ ہیں جن کا ادراک کسی خاص مادے کے ادراک پر موقوف نہیں جیسے دائرہ اور مثلث کہ ان کا ادراک اس پر موقوف نہیں کہ ان کے لیے کوئی خاص مادہ ہو (یعنی کسی خاص مادہ کے بغیر ان کا ادراک ہو جاتا ہے) جب تمھیں یہ معلوم ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ بعض قدما نے تعلیمیات کو طبیعیات پر دو وجہوں سے مقدم کیا ہے۔
اول یہ کہ تعلیمیات یعنی مقادیر (جمع مقدار) اور اعداد و اشکال ہی
۱۰۹ ایسے امور ہیں جو بالذات معلوم (معقول) ہوتے ہیں اور این۔ متی۔ وضع اس میں شامل ہیں۔ کیونکہ یہ سب امور مقدار کی طرف منسوب ہیں۔ البتہ کیفیتیں بذات خود معقول نہیں ہوتیں۔ اس لیے ان کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ لہذا جس نے رنگ مزہ اور بو کے انواع کی تعریف کرنی چاہی اس کو بے فائدہ تکلف کرنا پڑا۔ اور یہ اس

انیسویں فصل

وجہ سے ہوتا ہے کہ خود عقل ان (رنگ و بو وغیرہ) کا ادراک نہیں کرتی بلکہ حس کی پیروی میں صرف ذہن ہی میں ان کا تخیل ہوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تعلیمیات طبیعیات کی علت ہیں۔ پھر ان (یعنی قدما) میں اختلاف ہے۔ فیثاغورس (فیثاغورث) کہتا ہے کہ وحدت عدد کا مبدا اول ہے اور عدد جسمانیات کی علت ہے۔ وحدت کے مبدا کا عدد ہونا تین طریقوں پر ہے۔

(ان میں سے) پہلا طریقہ عددی عدد ہے۔ یہ اس طرح ہے کہ ترتیب میں وحدت کو اول قرار دیا جائے پھر (اس کے بعد) ثنائی (دو ہونا) پھر ثلاثی (تین ہونا) قرار دیا جائے۔

دوسرا طریقہ تعلیمی عدد ہے یعنی وحدت کو مبدا بنایا جائے پھر دوسرا پھر تیسرا۔

تیسرا طریقہ تکرار یعنی کسی دوسری چیز کی اس کی طرف اضافت کیے بغیر بعینہ وحدت کی تکرار سے عدد کا پیدا کرنا ہے۔ مگر عدد کے جسمانیات مبدا ہونے کے متعلق (قدما میں اختلاف ہے) بعض نے عدد کو اولاً ہندسی صورتوں کا مبدا قرار دیا ہے۔ پھر ہندسی صورتیں کو جسمانیات کا مبدا قرار دیا ہے۔ لہذا (انھوں نے) خط کو دو وحدتوں سے اور سطح کو چار وحدتوں سے مرکب قرار دیا ہے پھر ان (قدماء) میں سے بعض لوگوں نے مقداروں کی تنصیف کو منع کیا ہے۔ اور ان میں سے بعض اس میں کوئی قباحت نہیں سمجھتے کہ تعلیمیات اعداد سے مرکب ہوں۔ اور پھر ترکیب کے بعد ان (تعلیمیات) کو یہ عارض ہو کہ وہ نا متناہی تقسیم قبول کریں بعض (قدما) ہندسی صورتوں کو عدد اور جسمانیات کے درمیان واسطہ نہیں قرار دیتے بلکہ (ان کا نظریہ یہ ہے کہ) مراتب اعداد میں سے ہر مرتبۂ عدد کی ایک (خاص) صورت ہے جو صورت طبیعی کے مطابق ہوتی ہے اور (جسمانیات سے) مجرد ہونے کی حالت میں عدد کا مرتبہ رکھتی ہے اور مخلوط ہونے کی صورت میں مثالاً ۱۰۹ انسان یا گھوڑے کی صورت ہے۔

انیسویں فصل بعض لوگوں نے مبادی کو زائد۔ ناقص اور مساوی ہونا قرار دیا ہے۔ اور مساوی کو ہیولی (مادہ) کی جگہ قرار دیا ہے۔ کیونکہ اسی سے دونوں طرفوں میں سے کسی ایک طرف استحالہ (حرکت فی الکیف) ہوتا ہے اور بعض لوگوں نے مساوی کو بجائے صورت کے قرار دیا ہے۔ کیونکہ وہ محصور اور محدود ہے اور زائد و ناقص کی کوئی حد نہیں ہوتی واضح ہو کہ لوگوں نے ان پر بہت سے اعتراض کئے ہیں۔ مگر ہم تو بیان کر چکے
۱۱۰ ہیں کہ وحدت اور عدد ایسے اعراض ہیں جو جواہر کے ساتھ ساتھ قایم (متقدم بالجواہر) ہیں خصوصاً مساوی۔ زائد اور ناقص تو ایسے اضافی امور ہیں جو ماہیتوں کی تکمیل کے بعد ان کو عارض ہوتے ہیں لہذا وہ (یعنی مساوی۔ زائد وناقص) اپنے مقومات کے مبادی کیسے ہو سکتے ہیں۔

نیز یہ وحدتیں (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ متساوی ہونگی یا نہ ہونگی۔ اگر (یہ وحدتیں) متساوی ہوں تو پھر چیزوں کے درمیان بجز ان وحدتوں کی کمی و زیادتی کے اختلاف نہ ہوگا۔ لہذا انسان اور گھوڑے میں یہ اختلاف ہوگا کہ ان میں سے ایک (وحدتوں کے لحاظ سے) زیادہ ہے اور دوسرا (وحدتوں کے لحاظ سے) کم۔ مگر کم (چونکہ) زیادہ میں موجود ہوتا ہے لہذا ان دونوں میں سے ایک (یعنی جو کم ہے) وہ دوسرے (یعنی جو زیادہ ہے) میں جمع ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے اور اگر وحدتوں کو غیر متساوی قرار دیا جائے تو واحد ہونے کے نفس مفہوم میں اختلاف واقع ہونا محال ہوگا۔ جیسے پہلے بیان کر دیا گیا ہے۔ لہذا ضروری ہوا کہ ان دوسری ماہیتوں میں (اختلاف ہو) جو وحدت کے ساتھ ہیں۔ پھر تو ان چیزوں کی مبادی وحدت نہ ہوگی چونکہ یہ مذہب بہت ہی کمزور ہے اس لیے ہم نے اس کے متعلق اسی قدر کلام پر اکتفا کی۔ اور اس کی پوری تفصیل (معلوم کرنے) کے لیے قدیم کتابوں کا حوالہ کافی ہے۔ اب ہم کو شکل کا بیان کرنا چاہیے کیونکہ یہی مقام اس کے لیے مناسب ہے۔

بیسویں فصل

ابطال مُثل

بعض لوگوں کا یہ ادعا (زعم) ہے کہ تقسیم عقلی ہر چیز میں دو چیزوں کو
ضروری قرار دیتی ہے۔ جیسے انسانیت کے معنی میں دو انسان ہیں (ایک) محسوس ۱۱۰
انسان فاسد (یعنی فنا ہونے والا) اور (دوسرا) انسان معقول ابدی۔ اس پر ان کی دلیل یہ ہے کہ انسان بحیثیت انسان (یعنی مطلق انسان) موجود ہے۔ کیونکہ اگر مطلق انسان موجود نہ ہو تو یہ (مقید) انسان (بھی) موجود نہ ہوگا۔ اسلئے کہ اس انسان سے مراد وہ انسان ہے جو اس شخص کی قید سے مقید ہے۔ اس بنا پر اگر (مطلق) انسان کا وجود نہ ہو تو اس (مقید) انسان کا بھی وجود نہ ہوگا۔ جس کے ساتھ یہ قید لگی ہوئی ہے اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ (مطلق) انسان موجود ہے تو بے شبہہ ماہیت انسانی ان محسوس اشخاص میں مشترک ہے لہذا اس (ماہیت انسانی) کا تمام عوارض سے مجرد ہونا ضروری ہے ورنہ وہ مختلف عوارض والے اشخاص میں مشترک نہ ہوگی۔ اور اس میں بھی
کوئی شک نہیں کہ وہ انسانِ مجرد جو ان محسوس (اشخاص) میں مشترک ہو وہ ۱۱۱
ان محسوسات کے فساد (یعنی فنا ہوجانے) سے فاسد نہیں ہوتا پھر تو یہاں

بیسویں فصل

ایک (اور) انسان ہے جو ان محسوس اشخاص میں مشترک ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ وہ (مطلق انسان) تمام عوارض سے مجرد۔ غیر فانی ثابت۔ اور ابدی ہو۔ اور یہی (ثابت کرنا) مطلوب ہے۔

اس کا جواب وہی فرق ہے جو ہم (پہلے) بیان کر چکے ہیں کہ انسان لابشرط شی (یعنی مطلق انسان) اور انسان بشرط لاشی (یعنی انسان بشرط عدمی) کے درمیان فرق ہے کیونکہ انسان پہلے اعتبار (یعنی لابشرط شی) کے لحاظ سے موجود ہے۔ مگر اس کا مجرد ہونا ضروری نہیں اس لیے کہ انسان بلاشرط شی ہی وہ اعتبار ہے جس میں اس کے دیگر قیود سے قطع نظر کر کے انسان بحیثیت (مطلق انسان) لیا جاتا ہے۔ مگر دوسرا اعتبار یعنی انسان اس شرط کے ساتھ کہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا مفہوم نہ ہو (یعنی انسان بشرط لاشی) تو موجود ہی نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ان کی پیش کردہ دلیل اس کی موجب ہے۔ پھر خیال رہے کہ افلاطون نے طبیعیات کے لیے (مادے سے جدا صورتیں (صور مفارقہ) ثابت کی ہیں اور تعلیمیات (ریاضیات) کیلیے صور مفارقہ (یعنی مادہ سے جدا صورتیں) نہیں ثابت کیں (حکماء میں) بعض ایسے بھی ہیں جنھوں نے اس کے برعکس (یعنی) تعلیمیات کے لیے (مادہ سے جدا) صورتیں ثابت کی ہیں اور طبیعیات کے لیے نہیں کیں۔ اور ان کا یہ ادعا ہے کہ طبیعیات کی تکوین صرف مادہ کی صور تعلیمیہ مفارقہ سے ہی ہوتی ہے۔ جیسے تقعیر ایک ایسے معنی ہیں جو مادہ سے جدا ہیں اور جب مادے سے مل جاتے ہیں تو فطوست یا چپٹا پن پیدا ہو جاتا ہے اور یہی صورت طبیعی ہے۔ شیخ فاضل ابو النصر فارابی کا اپنی کتاب "اتفاق رائے الحکیمین[1]" میں یہ ادعا ہے کہ ارسطو اور افلاطون میں بجز اختلاف

[1] یہ کتاب "الجمع بین رائی الحکیمین افلاطون (الالٰہی) وارسطوطالیس" کے نام سے مصر میں پہلی دفعہ سنہ ۱۳۲۷ھ م سنہ ۱۹۰۹ء میں طبع ہوئی مجلس دائرۃ المعارف حیدرآباد نے بھی اسکو شائع کیا ہے۔ (مترجم)

لفظی کے کوئی اختلاف نہیں کیونکہ مبدا اول کو وجودوں کا علم (یعنی تعقل) ہے اور یہ علم اس طرح ہے کہ انکی صورتیں اس (مبدا اول) کے پاس حاضر ہیں اور چونکہ مبدا اول میں تغیر محال ہے (اس لیے) یہ صورتیں باقی اور تغیر و تبدل سے بعید ہیں۔ لہذا یہی وہ صورتیں ہیں جن کا نام افلاطون نے مثل رکھا ہے یہ تاویل تو اچھی ہے مگر اسکے ساتھ مثل مفارقہ کے باطل ہونے پر دلیل لانا بھی ہمارا فرض ہے۔ لہذا اس مثل کے قول کو باطل کرنے کی دلیل میں ہم کہیں گے کہ اگر ہم ایسا انسان فرض کریں
جو خارجی وجود میں مجرد ہو تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا وہ (مفروض انسان) ۱۱۲
ان محسوس اشخاص میں مشترک ہوگا یا ایسا نہ ہوگا۔ اور اس (انسان مفروض) کا مشترک ہونا (تو) محال ہے کیونکہ عمرو میں جو انسانیت ہے وہی بعینہ زید میں بھی موجود ہو تو زید کی ذات میں جو غیر اضافی صفات جیسے سیاہی۔ سفیدی وغیرہ اس (انسانیت) کو عارض ہوئے ہیں وہ اس (انسانیت) میں موجود ہوں گے اور وہی (انسانیت) عمرو میں (بھی) ہے تو لازم آئے گا کہ جو صفت زید کو حاصل ہے وہ عمرو کو بھی حاصل ہو جائے اور ایک ذات ایسے اضداد سے موصوف ہو جائے جو ایک دوسرے کے معاند ہیں اور یہ سب محال ہے۔

(پہلی وجہ) اگر مثل مفارقہ (محسوسات میں) مشترک نہ ہو تو یہ باطل ہے۔ کیونکہ مجرد انسانیت اس محسوس انسانیت کی ماہیت نوعیہ میں مساوی ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر وہ (مجرد انسانیت) اس (محسوس انسانیت) کی (نوعیت میں) مساوی ہو تو بہت سے محالات لازم آئیں گے۔ جن میں سے ہم تین کا ذکر کرتے ہیں۔

پہلا (محال) ہم بیان کر چکے ہیں کہ ماہیت نوعیہ میں کثرت و تشخص مادہ اور عوارض ہی کے سبب سے پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا اس انسانیت مجردہ کا تشخص اور ان دیگر اشخاص سے جو اس کی نوع میں اس کے مساوی ہیں اس کا
امتیاز (بھی) مادہ ہی کے سبب سے ہوگا۔ لہذا یہ انسانیت باوجود مجرد ہونے ۱۱۳
کے مادی ہو جائے گی اور یہ خلاف مفروض ہے۔

دوسرا (محال) چونکہ انسانیت معقولہ اور انسانیت محسوسہ جب ماہیت

بیسویں فصل

میں ایک دوسرے کی مساوی ہوں تو یہ ضروری ہے کہ ان دونوں میں سے ایک پر جو بات درست ہو تو وہ دوسرے پر بھی ہو اس سے لازم آئے گا کہ انسان محسوس کا انسان معقول اور ازلی و ابدی ہو جانا درست ہو اور انسان معقول پر اس بات کا درست ہونا لازم آئیگا کہ وہ انسان محسوس فاسد اور حادث ہو جائے اور یہ سب محال ہے۔

تیسرا (محال) چونکہ انسان محسوس (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ انسان معقول کا محتاج ہوگا یا اس کا محتاج نہ ہوگا۔ اگر وہ (انسان محسوس) انسان معقول کا محتاج ہو تو یہ حاجت اگر اس کی نفس ماہیت کی ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ یہ انسان معقول کسی دوسرے انسان معقول کا محتاج ہو اور (یہ سلسلہ) نامتناہی ہو جائے گا بلکہ اس انسان معقول کا خود اپنا آپ محتاج ہونا (بھی) لازم آئے گا اور اگر یہ احتیاج خود اس کی ماہیت کے سبب سے نہیں بلکہ اس کے عوارض میں سے کسی عارض کے سبب سے ہو تو ایک چیز کے عوارض ایسی چیز کے موجب ہوں گے جو اس سے پہلے ہے۔ حالانکہ یہ محال ہے۔

اور اگر انسان محسوس انسان معقول کا محتاج نہ ہو تو مفارقات محسوسات کی علتیں اور مبادی نہ ہوں گے۔ اور اگر انسان معقول انسان محسوس کا مساوی نہ ہو تو وہ اس کی مثال (بھی) نہ ہوگا اور نہ اس میں ہمارا کلام ہے۔ ۱۱۳

دوسری وجہ اس مثل کے ابطال کی یہ ہے کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ یہ مفارقات (جو مادے سے جدا ہیں) ان مفارقات (جو مادے کے ساتھ ہیں) سے بلحاظ حال کمتر و ناقص تر ہوں۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ سادہ (غیر مادی) تشکل انسانی زندہ و فاعل تشکل انسانی سے ادنیٰ درجہ کی ہوتی ہے اس مثل کے باطل کرنے کے لئے اس قدر بیان کافی ہے اور اس کے ابطال میں تفصیلی بیان اس جگہ آئے گا جہاں ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ صورتوں اور اعراض کا اپنے مادوں سے جدا ہونا ممتنع ہے اور یہ بات کہ عقلی صورتیں کیوں کر کلی ہوتی ہیں (اس کا بیان) آگے علم کے باب میں آئے گا۔ کلی اور کل کا فرق آگے اضافت کے باب میں آئیگا۔

چوتھا باب

وجوب۔ امکان اور امتناع اس کی بارہ فصلیں ہیں

پہلی فصل

ممکن اور ممتنع کی تعریف

واضح ہو کہ بغیر دوری بیانات کے ہم ان تینوں امور کی تعریف ہی ١١٣
نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ان میں سے جب ہم کسی ایک کی تعریف کرنا چاہیں تو ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جس کے ذریعے سے اس کی تعریف کریں بجز اس کے کہ اس سے۔ (یعنی جس کی تعریف کرنا مقصود ہو) اس کی دونوں طرفوں کی نفی کردیں جیسے یوں کہیں کہ ممکن وہ ہے کہ جو ضروری نہ ہو اور ضروری وہ ہے جس کا عدم ناممکن ہو (یعنی اگر وجود ضروری ہو تو عدم ناممکن ہو) یا جس کا (عدم ضروری ہو تو) وجود ناممکن ہے اور جب ان میں سے کسی ایک کی تعریف کے لیے بھی کوئی چیز

پہلی فصل

نہیں ملتی بجز اس کے کہ اس کی دونوں طرفوں کی نفی کردی جائے تو تعریف دوری ہوگی۔ یہاں ایک چیز رہ گئی یعنی ان تینوں (واجب۔ ممکن ممتنع) میں سے جو طبیعت وجود سے قریب تر ہے بس وہ عقل میں بھی واضح تر (اعرف) ہے چونکہ وجوب وجود سے قریب تر ہے لامحالہ وہ عقل کے نزدیک واضح تر ہے لہٰذا امکان اور امتناع کی تعریف وجوب سے کرنا اس کے برعکس کرنے سے اولیٰ ہے۔ ممکن کے معنی اور اقسام واجب کی تفصیل تو ہم منطق میں بیان کرچکے ہیں اس کو یہاں دوبارہ نہیں بیان کریں گے۔ بس یہاں اس موقعے کی مناسبت سے دوسرے طریقے پر بحث کریں گے۔

(۲)

دوسری فصل

وجوب و امکان کی تفصیل

واضح ہو کہ ممکن میں دو امر ہوتے ہیں۔ ایک[1] یہ کہ اس کی ذات نہ تو وجود کی مقتضی ہے اور نہ عدم کی (مطلب یہ کہ ممکن کے جانبین یعنی وجود و عدم دونوں ضروری نہیں ہوتے) دوسرے[2] یہ کہ وہ (اپنے) وجود و عدم (دونوں) میں غیر کا محتاج ہوتا ہے اور ممکن کا محتاج غیر ہونا ایسا معلول ہے کہ وہ بذات خود نہ تو وجود کا مقتضی ہے اور نہ عدم کا اور ان دونوں اعتباروں میں دو وجہ سے فرق ہے۔ اول[1] یہ کہ جب ہم کسی چیز پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہے تو عقل اس کیلئے علت طلب کرتی ہے۔ مگر جب ہم یہ بیان کر دیتے ہیں کہ وہ (ممکن) اپنی ذات سے نہ تو وجود کا مقتضی ہے۔ اور نہ عدم کا تو عقل اس پر قناعت کرتی ہے۔ اگر ممکن کا وجود و عدم (دونوں) کا مقتضی نہ ہونا ممکن کے غیر سے تعلق کے سوا (مغائر) نہ ہوتا تو اس قسم کی تعلیل صحیح نہ ہوتی۔ دوم[2] یہ کہ اس (ممکن) کی ذات کا وجود و عدم (دونوں) کا مقتضی نہ ہونا ممکن کے صرف مغائر ہونے کی حالت کا اعتبار ہے جس میں اس کے غیر کے وجود و عدم دونوں سے قطع نظر کر لیا گیا ہے۔ مگر ممکن کا تعلق اپنے غیر سے اور اس (غیر) پر اس کا موقوف ہونا

دوسری فصل ۱۱۴ یہ ممکن کے اس حال کا اعتبار ہے جو غیر کے ساتھ ہے اور یہ معلوم ہے کہ کسی چیز کے مطلق (من حیث ھو ھو) کے حال کا اعتبار اس حال کے اعتبار سے الگ ہے جس میں اس کو اس حیثیت سے لیا جائے کہ وہ کسی غیر کے ساتھ ہے لہذا ان دونوں اعتباروں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہوگیا۔ اور جب جانب امکان میں ان دونوں کا فرق تم کو معلوم ہوگیا تو جانب وجود میں بھی ان دونوں (اعتباروں) کا درمیانی فرق ظاہر ہوگیا۔ کیونکہ وجوب کے لیے بھی دو امر ہیں۔ ایک ان میں کا بذات خود مستحق وجود ہونا۔ دوسرا اس کے وجود کا غیر پر موقوف نہ ہونا اور اس کا یہ اعتبار یعنی اس کے وجود کا غیر پر موقوف نہ ہونا اس کے پہلے اعتبار یعنی اس کے بذات خود مستحق وجود ہونیکا معلول ہے۔

حقیقت واجب و ممکن کی بحث میں یہ تفصیل ضروری ہے۔

تیسری فصل

وجوب ایک ثبوتی امر ہے

۱۱۴ ہم کہتے ہیں کہ وجوب پہلے اعتبار سے یعنی اس کا بذات خود مستحق وجود ہونا ایک امر ثبوتی ہے۔ مگر دوسرے اعتبار سے یعنی اس کا غیر پر موقوف نہ ہونا بے شبہہ ایک سلبی امر ہے اور پہلے اعتبار سے اس کے امر ثبوتی ہونیکی دلیل چار وجوہ سے ہے۔

۱۱۵ پہلی وجہ یہ کہ وجوب کا مستحق وجود ہونا مستحق وجود نہ ہونے کے مقابل اور لا استحقاق وجود (مستحق وجود نہ ہونا یعنی استحقاق وجود کا نقیض) دو امور پر صادق آتا ہے۔ ایک ممتنع یعنی جس کا عدم واجب ہو۔ دوسرا ممکن یعنی جس کا عدم جائز ہو لہذا لا استحقاق وجود معدوم پر صادق آتا ہے۔ اور معدوم پر صادق آنے والے کا ثبوتی ہونا ممتنع ہے کیونکہ معدوم کا کسی ثبوتی وصف سے موصوف ہونا محال ہے۔ لہذا لا استحقاق وجود ایک سلبی وصف ہے تو استحقاق وجود کا وصف ثبوتی ہونا ضروری ہے (کیونکہ) دو نقیضوں کے سلب و ایجاب کا اختلاف بدیہی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمھارا یہ قول کہ "لا استحقاق ممتنع اور ممکن دونوں پر محمول

تیسری فصل

ہے۔ اور وہ دونوں معدوم ہیں" (ایک) مغالطہ ہے کیونکہ ممتنع (دو حال سے خالی نہیں) یا تو اس میں فی نفسہ تخصیص و تمیز ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر اس میں فی نفسہ تخصیص ہے تو وہ لا استحقاق سے موصوف ہو سکتا ہے۔ اگرچہ وہ وصف
۱۱۵ ثبوتی ہو اور اگر فی نفسہ اس میں (ایسی) تخصیص نہیں ہے کہ اس میں موضوع بننے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اور نہ لا استحقاق خود کوئی ایسا امر معقول ہے کہ اس میں محمول بننے کی صلاحیت ہو تو ممتنع پر لا استحقاق کا حکم نہ ہوگا۔ بجز اس صورت کے کہ ذہن اس کی ماہیت کو حاضر کرے پھر اس پر وجود خارجی حاصل ہونے کے لا استحقاق کا حکم لگائے لہذا اس حکم کی محکوم علیہ (دراصل) وہی ماہیت ہوگی جو ذہن میں حاصل ہوئی ہے۔ اور اسی ماہیت پر ذہن وجود خارجی حاصل ہونے کے لا استحقاق کا حکم لگاتا ہے۔ جیسا کہ تم نے وجود کے باب میں بیان کیا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو لا استحقاق کا محکوم علیہ وہی امر ہے جو ذہن میں ثابت ہے۔ اور اس صورت میں تو لا استحقاق بھی وصف ثبوتی ہو سکتا ہے۔ بس تمھارا کلام رد ہو گیا۔ اس کا حل تو امور مذکورہ ہی سے ظاہر ہوتا ہے۔

دوسری وجہ استحقاق وجود سے مراد وہ خاص نسبت ہے جو ماہیت کے وجود کی طرف ہے اور اس نسبت کا تحقق۔ یہ لحاظ فرض عقلی نہیں کیونکہ کوئی چیز نفسہ واجب ہوتی ہے خواہ عقل اس کا اعتبار کرے یا نہ کرے۔ اگر اقتضاء وجود کا وصف وجودی ہونا ہی جائز نہ ہو۔ حالانکہ فی نفسہ وہ ایسی نسبت ہے جو محقق اور حاصل ہے تو یہ کہنا (بھی) جائز ہوگا کہ جہت اور حیز میں جسم کے حصول کی نسبت (بھی) امر ثبوتی نہیں بلکہ (امر) عدمی ہے۔

۱۱۶ اس موقعہ پر منصف کے لیے یہ ظاہر ہے کہ جو اشتباہ اس (امر) میں واقع ہوا ہے کہ وجوب ایک امر ثبوتی ہے یا نہیں صرف دونوں مذکورہ معنی میں تمیز نہ کرنے کی وجہ سے واقع ہوا ہے (کیونکہ) کبھی ذہن وجوب کے غیر پر موقوف نہ ہونے کی طرف نسبت کرتا ہے تو اس وقت اس کے عدمی

تیسری فصل

ہونے کا حکم لگاتا ہے اور کبھی اس (وجوب) کے مستحق وجود ہونے کی طرف جاتا ہے تو اس وقت اس کے ثبوتی ہونے کا حکم لگاتا ہے کیونکہ اقتضا ثبوت کیسے ثبوتی نہ ہوگا لیکن دونوں معنی میں تمیز نہ ہونے سے بعض وقت ذہن حیران ہو جاتا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ جب تک کوئی چیز واجب نہ ہو نہیں پائی جاتی۔ پھر تو وجوب وجود سے (بھی) پہلے ہے لہذا جہت استحقاق مستحق کے حاصل ہونے سے مقدم ہے۔ اور واجب میں جہت استحقاق (یہ ہے کہ) وہ اپنی ذات سے مستحق وجود ہے۔ اور کسی چیز کا وجود اس کے سلبی اوصاف سے ہوتا ہے کیونکہ سلبوں میں فی نفسہ تعین و تخصیص نہیں ہوتی ورنہ وہ امور سلبی نہ ہوتے بلکہ امور ثبوتی ہو جاتے۔ ان سلوب کی تخصیص وتعین ان موجودات کی تخصیص کے تابع ہوتا ہے جو ان سلوب سے موصوف ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہے تو کسی چیز کا وجود اس چیز سے کسی غیر کے سلب سے پہلے ہوگا۔ اور تمام سلوب کسی چیز کے وجود سے متاخر ہیں اور وجوب ایک امر سلبی ہے تو وہ اعتبار میں وجود سے متاخر ہوگا۔ لیکن ہم بیان کر چکے ہیں کہ وجوب وجود سے سابق ہوتا ہے تو ضروری ہوا کہ وہ سلبی وصف نہ ہو۔

ایک کہنے والا یہ کہ سکتا ہے کہ استحقاق وجود اس سے سابق ہے اور جو (چیز) کسی چیز کے وجود سے سابق ہو تو اس کا کسی چیز کی صفت ثابتہ ہونا ممتنع ہے اور یہ بدیہی ہے۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ وجوب وجود کی تاکید کرتا ہے۔ اگر وہ وصف عدمی ہو تو ایک چیز اپنی نقیض سے موکد ہوگی اور یہ محال ہے۔ بعض لوگوں نے وجوب کے ثبوتی ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ وجوب امتناع کی نقیض ہے اور امتناع (ایک امر) عدمی ہے کیونکہ اگر وہ ثبوتی ہو تو اس کے موصوف کا ثبوتی ہونا (بھی) ضروری ہوگا۔ اور اس صورت میں ممتنع ثابت ہوگا (اور) یہ خلاف مفروض ہے۔ اور جب وجوب امتناع

تیسری فصل

کی نقیض ہے اور امتناع (ایک امر) عدمی ہے تو وجوب کا ثبوتی ہونا لازم ہوا۔ کیونکہ عدم کا عدم ثبوت (ہوتا) ہے۔ کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ جس طرح
۱۱۷ وجوب کا مقابل امتناع ہے اسی طرح اس کا مقابل امکان بھی ہے لہذا یا تو امکان عدمی ہے یا ثبوتی۔ اگر تم نے امکان کو ثبوتی اور وجوب کو اس کا مقابل قرار دیا اور ثبوت کا مقابل عدم ہوتا ہے تو وجوب کا عدمی ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر امکان کو تم نے عدمی قرار دیا اور وہ امتناع کا مقابل (بھی) ہے تو امتناع کا ثبوتی ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ عدم کا عدم ثبوت (ہوتا) ہے۔

حق یہ ہے کہ وجوب امتناع کی نقیض نہیں بلکہ اس کی نقیض کا ایک جز ہے اور جو شخص وجوب کو عدمی قرار دیتا ہے وہ تین امور سے استدلال کرتا ہے۔

اول یہ کہ وجوب اگر امر ثبوتی ہو تو اپنے ثبوت میں باقی تمام موجودات کے مساوی ہوگا اور اپنی ماہیت میں ان کا مخالف ہوگا۔ لہذا اس (وجوب) کا وجود اس کی ماہیت پر زائد ہوگا۔ یہ یا تو اس کی مطلق ماہیت اس وجود کی مستحق ہوگی یا نہ ہوگی اور اگر نہ ہو تو وجوب واجب الثبوت نہ ہوگا بلکہ ممکن الزوال ہوگا۔ اور جب وجوب ممکن الزوال ہو تو واجب بھی ممکن الزوال ہوگا۔ لہذا واجب واجب نہ ہوگا (اور) یہ خلاف مفروض ہے اور اگر اسکی مطلق ماہیت اس وجود کی مستحق ہے تو اس کی ماہیت کا اپنے وجود کا مستحق ہونا اس کی ماہیت اور وجود پر زائد ہوگا۔ لہذا وجود کا واجب ہونا اس پر زائد ہوگا اور اس میں بھی اسی طرح کلام ہوگا جیسا پہلے میں ہوا ہے اور تسلسل لازم آئے گا۔

دوسرا یہ کہ وجوب وجود سے مقدم ہے کیونکہ اس سے مراد استحقاق وجود ہے اور استحقاق وجود نفس وجود سے مقدم ہوتا ہے جیسا کہ تم بیان کر چکے ہو۔ لہذا اگر وجوب وصف ثبوتی ہو تو لازم آئے گا کہ ماہیت کی صفت کا ثبوت نفس ماہیت کے ثبوت سے پہلے ہو اور یہ محال ہے۔

تیسرا یہ کہ اگر وجوب وصف ثبوتی ہو تو واجب کی ماہیت میں داخل

تیسری فصل

ہو گا یا اس سے خارج ہو گا اور اس کا اس میں داخل ہونا تو محال ہے کیونکہ استحقاق وجود ماہیت کی ایک نسبت ہے جو وجود کی طرف ہے اور کسی چیز کی ماہیت اس انتساب سے پہلے ہوتی ہے۔ جو اس چیز کو غیر کی طرف ہے۔ اس صورت میں ایک چیز کی ماہیت اس کے وجوب سے مقدم
۱۱۸ ہو جائے گی اور مقدم کا (اپنے) موخر سے تقوم محال ہے۔ اور وجوب کا (واجب کی ماہیت سے) خارج ہونا بھی دو وجوہ سے محال ہے۔

ایک یہ کہ وصف ثبوتی جو ماہیت سے خارج ہے اس کا تقوم ماہیت سے ہے اور جس کا تقوم ماہیت سے ہو وہ ماہیت کا محتاج اور ممکن بالذات ہو گا تو وجوب بالذات کا ممکن بالذات ہونا لازم آئے گا۔ اور ممکن صرف اپنے سبب کے واجب ہونے سے واجب ہوتا ہے۔ لہذا اس کی ماہیت کے لیے اس وجوب سے پہلے ایک اور وجوب ہو گا۔ اور یہ محال ہے کیونکہ اس سے تسلسل لازم آتا ہے۔

دوسرے یہ کہ ماہیت کا مقتضی وجود ہونا اگر ایک زائد وصف ثبوتی ہو تو ماہیت کا اس وصف کا مقتضی ہونا بھی (ایک امر) زائد ہو گا اور اس سے تسلسل لازم آئے گا یہ بحثیں مشکل ہیں ان میں تحقیق حق کے لیے ہم توفیق خداوندی کے طلب گار ہیں۔

چوتھی فصل

امکان عام ثبوتی امر ہے یا نہیں

جس شخص کا یہ ادعا ہے کہ وہ (امکان عام ایک امر) عدمی ہے وہ اس طرح استدلال کرتا ہے کہ وہ (امکان عام) ممکن خاص پر محمول ہے جس کا معدوم ہونا جائز ہے۔ اور جس کا حمل معدوم پر جائز ہے وہ عدمی ہے لہذا امکان عام وصف عدمی ہے اور جس کا یہ ادعا ہے کہ وہ (امکان عام ایک امر) ثبوتی ہے یہ کہتا ہے کہ وہ امتناع کی نقیض ہے جو وصف عدمی ہے اور نقیض عدمی کا ثبوتی ہونا ضروری ہے۔

واضح ہو کہ اس کو (ایک امر) ثبوتی ہونا فرض کریں تو وہ (امکان عام) ان (افراد) پر جو اس کے تحت ہیں اس طرح نہیں کہا جا سکتا جس طرح جنس اپنی انواع پر کہی جاتی ہے۔ ورنہ واجب کا ممکن سے امتیاز ان دونوں کے اس (امکان) میں داخل ہونے کے بعد ایک فصل کے ذریعے سے ہوگا لہذا واجب جنس وفصل سے مرکب ہو جائے گا اور یہ محال ہے۔ نیز کبھی ماہیت کے ممکن یا واجب ہونے کی غفلت کے باوجود بھی ماہیت کا تعقل ہو جاتا ہے اور یہ امر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ (امکان عام) مقومات میں سے نہیں۔

پانچویں فصل

امکان خاص امر ثبوتی ہے یا نہیں

اکثر لوگوں کا اعتقاد ہے کہ وہ (امکان خاص) ثبوتی ہے اور اس پر
بہترین دلیل یہ ہے کہ اگر وہ عدمی ہوگا تو کہنے والے کے ان دونوں قولوں
کے درمیان کہ "اس کا امکان عدمی ہے" اور "اس کا امکان نہیں
ہے" کوئی فرق نہ ہوگا اور اگر امکان ثابت نہ ہوگا تو کوئی چیز بھی اپنی ذات
میں ممکن نہ ہوگی لہذا امکان ایک امر وجودی ہے مگر یہ دلیل امتناع سے
ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ اگر یہ جائز ہے کہ ممتنع اپنی ذات میں ممتنع ہو حالانکہ
امتناع حکم ثبوتی نہیں ہو سکتا تو امکان بھی ایسا ہی ہے نیز اس سے نفس 119
عدم کا امر وجودی ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ عدم اگر وصف ثبوتی نہ ہو تو
عدم اس کے لیے ثابت بھی نہ ہوگا (اور) اس کا معدوم ہونا معدوم ہوگا اور
جو معدوم نہیں تو وہ موجود ہے۔ حالانکہ ہم نے اس کو معدوم فرض کیا
ہے (اور) یہ خلاف مفروض ہے اور اس صورت میں عدم ایک امر
وجودی ہے اور اس سے زیادہ واضح استحالہ کیا ہوگا کہ ایک چیز اپنی
آپ مقابل ہو یا اپنے مقابل سے موصوف ہو۔

پانچویں فصل

پھر اس کا جواب یہ ہے کہ معدوم امکان سے صرف اسی وقت موصوف ہوتا ہے جب کہ وہ ذہن میں ہو۔ اور اس وقت وہ ذہنی موجودات میں کا ایک موجود ہوتا ہے لہٰذا اس (معدوم) کا امکان و استحالہ سے موصوف ہونا درست ہوتا ہے پھر امکان کے لیے دوسرے قابل کو طلب کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ عقل جب اس کو ذہن میں لاتی ہے تو اس پر یہ حکم لگاتی ہے کہ اس کے لیے ایک امکان خارج میں موجود ہے اگرچہ وہ اس (خارج) میں معدوم ہو تو ہم کہیں گے کہ ایسا نہیں ہے کیونکہ عقل اس کے امکان کے وجود خارجی کا حکم نہیں لگاتی بلکہ اس کے وجود خارجی کے امکان کا حکم لگاتی ہے اور یہ دوسرا حکم کسی موصوف خارجی کا طالب نہیں جیسا کہ ہم نے دونوں مثالوں میں بیان کیا ہے اور
انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ امکان امتناع عدمی کے عدم ہونے کی وجہ سے ۱۱۹
وجودی امر ہے تو ہم کہیں گے بلکہ وہ وجوب وجودی کا عدم ہونے کے سبب سے (امر) عدمی ہے۔ اگر وہ وجوب کو عدمی قرار دیں تو (وہ اپنے پہلے قول سے) پھر گئے کیونکہ وہ (وجوب) امتناع عدمی کا عدم ہے اور میرے خیال میں حق یہ ہے کہ امکان وصف ثبوتی نہیں ہے۔ جس کی پانچ دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل۔ یہ کہ امکان اگر امر ثبوتی ہوگا تو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ ممکن الثبوت ہوگا یا واجب الثبوت ہوگا۔ اور اس کا واجب الثبوت ہونا دو وجہ سے محال ہے۔ پہلی (وجہ) یہ کہ واجب الوجود ایک سے زیادہ نہیں ہوتا۔ دوسری (وجہ) یہ کہ امکان چونکہ ممکنات کو عارض ہے اور جو چیز کسی محتاج کو عارض اور اس کی تابع ہو تو وہ بدرجہ اولیٰ محتاج ہوگی اس صورت میں امکان اپنی ذات کے لیے ممکن ہوگا تو تسلسل لازم آئے گا یہ نہ کہا جائے کہ امکان کا ثبوت ممکن کیلئے واجب ہے پھر تم نے اس پر امکان کا حکم کیسے لگایا۔ کیونکہ ہم کہیں گے یہ جائز ہے کہ ایک چیز اپنی ذات میں ممکن ہو اگرچہ دوسرے کے لیے اس کا ثبوت تمام لوازم ماہیات کی طرح واجب ہو۔ اور نہ یہ کہا جائے کہ خود اس کا

پانچویں فصل۔

امکان ہونا ہی امکان کا امکان ہے کیونکہ ہم کہیں گے کہ جب امکان امر وجودی ہے تو اس کا وجود اس کی ماہیت پر زائد ہے اور امکان ایک وصف ہے جو اس کو اس کے وجود کی طرف نسبت کرنے سے عارض ہوتا ہے اور عارض معروض کا غیر ہوتا ہے لہذا اس کے وجود کا امکان اس کی ماہیت پر زائد ہوگا۔

دوسری دلیل۔ یہ ہے کہ سیاہی قبول کرنے کا امکان سفیدی قبول کرنے کے امکان سے جدا ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ایک کی غفلت کے باوجود دوسرے کا ادراک درست ہے پس اگر مادہ بطریق بدل امور غیر متناہی کے قابل ہو تو اس میں نامتناہی امکانات کا ہونا لازم آئے گا لہذا اس میں غیر متناہی معنی ہونگے جو خلاف مفروض ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حکما اس بات کے قابل ہیں کہ ایک سے ایک ہی صادر ہوتا ہے۔ (اِنّ الواحِدَ لا یصدر عنہ الا الواحد) علاوہ ازیں یہ مفہوم کہ وہ اس سے ایسا صادر ہوا اس مفہوم سے جدا ہے کہ وہ اس سے دوسری چیز صادر ہوئی" اور آپ نے تو اس طریقہ کو ناقص قرار دیا ہے پھر اب آپ نے اس پر کیسے اعتماد کیا تو ہم کہیں گے مانا کہ ہم نے اس طریقے کو ناقص قرار دیا ہے۔ مگر ان کے اصول پر (تو) وہ لازم ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ مفہوم کا اختلاف تغائر پر دلالت کرتا ہے مگر ہم نے اس علت کے بارے میں کہا ہے جس سے دو معلول صادر ہوں کہ مفہوم کا اختلاف خود موثر کی طرف رجوع نہیں کرتا بلکہ موثر کی ان دونوں نسبتوں کی طرف رجوع کرتا ہے جو اس کے دونوں اثروں کی طرف ہیں لہذا موثر کی ذات میں کثرت کا واقع ہونا ضروری نہیں ہے۔ مگر یہاں تو اختلاف مفہوم صرف امکانات معینہ میں واقع ہوتا ہے تو لامحالہ اس کا اقتضا یہ ہے کہ اس میں تعدد واقع ہو۔ (امکان کے امر عدمی ہونے کی)

تیسری دلیل۔ یہ ہے کہ اگر امکانات ثبوتی ہوں تو یا تو وہ موثر سے بے نیاز ہوں گے۔ یا موثر کے محتاج ہوں گے پہلی صورت باطل ہے کیونکہ ہر موجود واجب الوجود نہیں ہوتا لہذا وہ سبب کا محتاج ہوگا۔ اگر موثر کا محتاج ہو تو (یہ بھی دو حال سے خالی نہیں) موثر یا وہی ماہیت ہوگی یا کوئی

پانچویں فصل

اور چیز۔ اور کسی دوسری چیز کا موثر ہونا تو محال ہے۔ کیونکہ امر خارجی کسی چیز کو کوئی صفت نہیں عطا کرتا مگر اسی وقت جب کہ وہ (چیز پہلے سے) اس کے قابل ہو۔ لہذا ان امکانات کا فیضان ان کے واہب (عطا کرنے والے) کی طرف سے اسی وقت ہوتا ہے جب کہ ماہیت ان کے قابل ہو جائے اور وہ امکان ہی قبول ہے پھر اس صورت میں امکان سے پہلے ایک امکان ہو گا اور تسلسل لازم آئے گا۔ یا اس کی انتہا
(۲۱) کسی ایسے امکان کی طرف ہو گی جو فاعل خارجی سے حاصل نہ ہو اور یہی مطلوب ہے اور اگر خود یہی ماہیتیں ان امکانات میں موثر ہوں تو یہ تین وجوہ سے باطل ہے۔

پہلی وجہ۔ چونکہ اس امکان کے وجود میں ماہیت کی تاثیر اور اس (امکان) کا اس (تاثیر) کو قبول کر لینا (دو حال سے خالی نہیں) اگر ایک جہت سے ہو گا تو ایک ہی چیز ایک ہی جہت سے فاعل اور قابل (دونوں) ہو جائے گی حالانکہ یہ ان (حکما) کے نزدیک محال ہے یا دو جہتوں سے ہو گا تو اس قسم کی طرف رجوع کرے گا جس کو ہم باطل کر چکے ہیں۔

دوسری وجہ۔ چونکہ ان (فلاسفہ) کے پاس علت کا وجود معلول سے پہلے ہوتا ہے اس لیے اگر ماہیت امکان کے وجود کی علت ہو تو ماہیت کا وجود اس کے امکان سے پہلے ہو گا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

تیسری وجہ۔ چونکہ وصف وجودی کا اتصاف وجود موصوف کے بعد ہوتا ہے اس لیے اگر ہم ماہیت کو امکان کے وجود کی علت قرار دیں اور امکان ماہیت کے وجود سے مقدم ہے تو وصف کے وجود کا موصوف کے وجود سے پہلے ہونا لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔

(امکان کے امر عدمی ہونے کی) چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر امکان امر ثبوتی ہو تو وہ ایک محل ثابت کا طالب ہو گا اور اس کا محل یا تو خود وہی چیز ہو گی یا کوئی دوسری۔ پہلی (صورت) باطل ہے کیونکہ کوئی

پانچویں فصل

چیز اپنے حدوث سے پہلے امکان سے موصوف ہوتی ہے اور (کسی چیز کا) اپنے حادث ہونے سے پہلے کسی وصف وجودی سے موصوف ہونا محال ہے۔ اور دوسری (صورت بھی) باطل ہے کیونکہ ماہیتوں کا امکان ان کی صفت لازمہ ہے اور لوازم ماہیت کا ثبوت اس کے غیر میں ممتنع ہے۔

(امکان کے امر عدمی ہونے کی) پانچویں دلیل یہ ہے کہ امکان مضاف کے مقولہ سے ہے۔ اور جس کا تصور بغیر دو (چیزوں) کے درمیان (ہونے کے) نہیں ہو سکتا۔ یعنی وہ (امکان) ذات اور وجود کے درمیان ایک نسبت ہے اور اضافت کا ثبوت دونوں مضافوں کے ثبوت پر موقوف ہے لہٰذا اگر امکان وصف ثبوتی اور خارج میں حاصل ہو تو اس کا ثبوت ماہیت اور وجود کے ثبوت کے بعد ہوگا اور اس سے وجود کا امکان پر تقدم لازم آئے گا اور یہ محال ہے تو ظاہر ہوا کہ امکان امور ثبوتی میں سے نہیں ہے۔

چھٹی فصل

واجب کی تقسیم

واضح ہو کہ واجب کبھی تو واجب بالذات ہوتا ہے اور کبھی واجب بالغیر وجوب کو وصف ثبوتی فرض کریں تو ان کا ادعا ہے کہ وجوب کا واجب بالذات کی ذات سے خارج ہونا ممتنع ہے کیونکہ جو چیز ذات سے خارج ہوتی ہے وہ یا تو فی نفسہ مستقل ہوگی یا نہ ہوگی اگر ۱۲۲
فی نفسہ مستقل ہو تو وہ ایسی چیز ہوگی جو قائم بالذات ہے اور وہ کسی دوسری چیز کی وصف نہ ہوگی کیونکہ جو چیز جو فی نفسہ مستقل ہو وہ خارج میں موجود ہوگی خواہ اس کا غیر خارج میں موجود ہو یا نہ ہو۔ اور جو چیز ایسی ہو وہ کسی غیر کا وصف نہیں ہو سکتی لہذا وجود کا واجب ہونا فی نفسہ قائم ہوگا اور اس کا واجب ہونا ہی اس کی عین ذات ہے لہذا اس کا واجب ہونا اس کی ذات سے خارج نہیں اور یہی مطلوب ہے۔

اور اگر مستقل بالذات نہ ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر موصوف کی تبدیلی اور اس کا ارتفاع فرض کیا جائے تو یہ وصف بھی رفع ہو جائے گا اور جس چیز کا قوام اس کے غیر پر موقوف ہو تو مطلق (لما هو هو)

چھٹی فصل

وہ اس کے غیر سے قطع نظر کر کے ممکن ہوگی اور ہر ممکن کا اس کی ذات کے لحاظ سے عدم درست ہے لہٰذا وجوب کے لیے عدم درست ہوگا۔ اگر اس کی ذات کا عدم ممتنع ہو تو یہ امتناع اس کے نفس مفہوم کے سبب سے نہ ہوگا بلکہ اس کے امتناع سبب کی وجہ سے ہوگا اور وہی ذات ہے۔ لہٰذا اس کی حالت (ان) دو امور کے درمیان ہوگی۔ یا تو اس کا عدم درست ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر درست ہو تو جب وجوب کا عدم درست ہوگا تو واجب کا عدم بھی درست ہوگا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر (عدم) درست نہ ہو تو (جیسا) ہم نے بیان کیا ہے کہ معلول کا واجب ہونا۔ (چونکہ) وجوب علت کے تابع ہوتا ہے لہٰذا ماہیت کے واجب ہونے سے پہلے اس کا ایک اور وجوب لازم آئے گا اور تسلسل ہو جائے گا اور اگر اس کو جائز فرض کریں تو ہم کہیں گے کہ ذات مطلقاً وجوب کی مقتضی ہے یا نہیں اگر ذات وجوب کی مقتضی ہو تو خود یہی وجوب ذات کا مقتضی ہوگا لہٰذا ذات اور اس وجوب کے درمیان کوئی دوسرا وجوب نہ ہوگا۔ اور اگر ذات بالکل وجوب کی مقتضی ہی نہ ہو تو یہ ذات سے وجوب کی بالکلیہ نفی ہوگی۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ وجوب بالذات کا ماہیت سے خارج ہونا ممتنع ہے۔ مگر وجوب بالغیر (چونکہ) وجوب علت کے تابع ہوتا ہے اس لیے اس کا ماہیت سے خارج ہونا لامحالہ درست ہوگا۔ واضح ہو کہ اس فصل میں جو اشکال ہیں ان میں سے ایک کو تو ہم اوپر بیان کر چکے اب دوسرے اشکال جواب کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔

اگر (یہ) کہا جائے کہ وجود کا واجب ہونا وجود کا وصف ہے اور
۱۲۳ وصف موصوف سے جدا ہوتا ہے تو جس نے کسی چیز کے واجب ہونے کو خود اس کی ذات قرار دیا نادانی کی۔

تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ جب کوئی چیز اپنے وجود کی شرط کے ساتھ لی جاتی ہے تو (اس اعتبار سے وہ واجب ہو جاتی ہے اس لیے) اس کا عدم ممتنع ہوتا ہے۔ اور جو عدم کا مانع ہو وہ امکان عدم و امکان وجود (دونوں) کا بھی مانع ہوگا لہٰذا وجود بحیثیت وجود ہونے کے

چھٹی فصل

مانع امکان ہے۔ اور جو امکان (مشروط بوجود ہونے کی وجہ واجب اور عدم وجود کے امکان کا) مانع ہو اس کو مقتضی سے استغنا لازم ہے لہذا وجود (جب ماہیت سے مجرد ہونے کی شرط سے مشروط ہو تو اس امکان سے بدرجہ اولی زیادہ مانع (امکان) ہوگا کیونکہ وہ چیز جس کے ساتھ امکان کا اعتبار ہے وہ (بھی) جب وجود کے ساتھ لی جاتی ہے تو وجوب میں داخل ہو جاتی ہے پھر جس کا اعتبار بجز وجود کے اور کچھ نہیں اس کا وجوب تو بدرجہ اولی ہوگا، یہ جواب اس شخص (یعنی ارسطو اور اس کے پیرووں) کے قول سے نکلتا ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ اللہ کا وجود اس کی عین ماہیت ہے۔ مگر ہمارے مذہب (یعنی متکلمین کے یہ مذہب کہ وجود واجب و ممکن دونوں میں زائد علی الماہیت ہے) پر اس کی حیثیت ایک تمثیل کی ہے اور اس کی دلیل وہ ہے جو اوپر بیان ہوئی۔ واضح ہو کہ جو چیز جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وجود ماہیتوں میں مشترک ہے وہ اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ امور واجبہ اگر موجود ہیں تو وجوب ان میں مشترک ہے۔

ساتویں فصل

ماہیتوں کو امکان کا عارض ہونا

واضح ہو کہ ماہیتوں کو جب ان کے وجود کے ساتھ لیا جائے (یعنی اعتبار کیا جائے) تو امکان کا ان کو عارض ہونا محال ہے کیونکہ ماہیتوں کا موجود ہونا مشروط ہو تو ان کا معدوم ہونا محال ہونا ہو گا اسی طرح ان کا معدوم ہونا مشروط ہو تو موجود ہونا محال ہو گا لہذا ماہیتوں یا ان کے سبب کے ساتھ وجود یا عدم کی شرط لگادی جائے تو ماہیتوں کو امکان کا عارض ہونا محال ہو گا۔ مگر جب وہ (ماہیتیں) محض لابشرط شئی کے مرتبہ میں لی (یعنی اعتبار کی) جائیں اور ان کی اس حیثیت مطلقہ (من حیث ھی ھی) کی طرف توجہ کی جائے تو اس صورت میں ان پر امکان کا حکم درست ہوتا ہے کیونکہ مطلق ماہیت کا وجود یا عدم فرض کرنے سے ہرگز محال لازم نہیں آتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ کسی چیز کا ممکن ہونا غیر معقول ہے کیونکہ مطلق ماہیت (من حیث ھی ھی) کا امکان سے موصوف ہونا ممکن نہیں اس لیے کہ امکان ایک وصف اضافی ہے اور اضافی امور کا ادراک صرف دو امور کے درمیان ہوتا ہے لہذا ایک امر کو امکان کا عارض ہونا محال ہے اور وجود بھی ایک امر ہے

ساتویں فصل ۱۲۴

پس وجود کو بھی امکان کا عارض ہونا محال ہے۔ اور جو نسبت ان دونوں (وجود ماہیت) کے درمیان ہے وہ بھی ایک امر ہے۔ لہٰذا اس کو بھی امکان کا عارض ہونا محال ہے۔ اور جب ان (وجود ماہیت اور دونوں کی درمیانی نسبت) تینوں میں سے ہر ایک کا امکان سے موصوف ہونا محال ہے تو ان کے مجموعے کا بھی امکان (سے موصوف ہونا) محال ہے۔ حاصل کلام مفردات کا امکان سے موصوف ہونا محال ہے کیونکہ امور اضافیہ مفردات کو عارض نہیں ہوتے جب مفردات کا امکان سے موصوف ہونا محال ہے تو مرکبات کا بھی اس سے موصوف ہونا محال ہے۔ کیونکہ مرکب سے مراد انھی مفرادات کا مجموعہ ہے اور اس کا حل وہی ہے جو ہم نے ماہیت کے باب میں بیان کیا ہے کہ مفرد ماہیتیں مجعول (مخلوق) ہوتی ہیں۔

آٹھویں فصل

ممکنات کے اقسام

ممکن (دو قسموں میں) منقسم ہے (ایک وہ) جو اپنی ذات میں ممکن الوجود ہو (دوسرا وہ) جو کسی اور چیز کے لیے ممکن الوجود ہو۔ اور جو کسی اور چیز کے لیے ممکن الوجود ہو وہ اپنی ذات میں (بھی) ممکن الوجود ہوگا۔ مگر اس کا عکس نہیں ہوتا (یعنی جو اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے وہ کسی اور چیز کے لئے ممکن الوجود نہیں ہوتا) کیونکہ بعض وقت ممکن الوجود اپنی ذات میں تو ممکن الوجود ہوتا ہے اور کسی دوسری چیز کے لئے ممکن الوجود نہیں ہوتا بلکہ یا تو کسی چیز کے لئے واجب الوجود ہوتا ہے جیسے صورتیں اور اعراض یا کسی چیز کے لئے ممتنع الوجود ہوتا ہے جیسے وہ جواہر جو اپنی ذات سے قائم ہیں پھر اگر ممکن الوجود اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے۔ تو اس کے وجود کا امکان ہی اپنی علت کے فیضان کے لئے کافی ہوگا یا نہ ہوگا مگر یہ کلام مزید تلخیص کا طالب ہے۔

لہذا ہم کہیں گے کہ آگے تم کو معلوم ہوگا کہ ممکنات کے وجود کا استناد ایسے سبب کی طرف ہوتا ہے جو اپنی ذات سے (بھی) واجب الوجود ہے اور اپنی تمام جہات سے بھی واجب الوجود ہے اور ہر وہ (ذات) جو ایسی ہو یہ محال ہے کہ اس کا فیض بعض مستعدات (استعداد رکھنے والے) کو

آٹھویں فصل
چھوڑ کر بعض کے ساتھ مختص ہو بلکہ اس کے فیض کا عام ہونا ضروری ہے اور فیض کا جو اختلاف ہو گا وہ قوابل (جمع قابل) کی استعداد کے اختلاف سے ہو گا پھر ان ممکنات کی ذات اور ماہیتوں کا ایک امکان ہے لہذا واجب الوجود کی طرف ان پر فیضان وجود کے لیے اگر یہی امکان کافی ہے تو ان کا موجود
۱۲۵ ہونا واجب ہے۔ اور ان کے وجود میں کسی خاص وقت کی تخصیص نہ ہو گی اور اگر یہ امکان اصلی کافی نہ ہو بلکہ دوسرے اور شرائط کا حاصل ہونا بھی ضروری ہو۔ تاکہ (ان میں) واجب الوجود سے وجود قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے تو ایسی چیز کے لیے دو امکان ہوتے ہیں۔ ایک وہ امکان ہے جو اس کی ماہیت کی طرف رجوع کرتا ہے یعنی اس (ممکن) کا اس حال میں ہونا کہ اس کا وجود و عدم فرض کرنے سے محال لازم نہ آئے دوسرا (امکان) پوری استعداد (استعداد تام) ہے اس سے میری مراد شرائط کا جمع ہونا اور موانع کا دور ہو جانا ہے اور ان شرائط کا وجود حوادث کے وجود سے بلحاظ زمانہ سابق ہوتا ہے ورنہ حادث ان کے ساتھ ہو گا اور حادث کے لیے حدوث نہ ہو گا لہذا ایسی چیزوں میں استعداد کامل صرف ان حوادث کے حدوث سے ہوتی ہے جو ان سے پہلے ہیں۔ آگے تم کو معلوم ہو گا کہ حوادث کا حدوث اس حرکت کے بغیر ناممکن ہے جو ان کی دوری علتوں کو ان سے قریب تر کر دے پھر ان حوادث کے لیے ایک محل درکار ہے تاکہ محل ان کے سبب سے آئندہ حدوث کے قابل ہو جائے اور یہی (محل) مادہ ہے۔

نویں فصل

امکان سبب کا محتاج ہے

۱۲۵ حکما اس بات پر متفق ہیں کہ امکان ہی سبب کا محتاج ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جب کسی چیز کی دونوں جانب یعنی اس چیز کا ہوسکنا اور نہ ہوسکنا دونوں یکساں ہوں تو بغیر کسی سبب کے ان دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کی ترجیح دوسرے پر محال ہے۔

اس مقام پر کبھی علم بدیہی کا دعویٰ کیا جاتا ہے اور کبھی یہ دلیل بیان کی جاتی ہے کہ اگر ان دونوں میں سے کسی مرجح کے بغیر ایک طرف کو دوسری پر ترجیح ہو تو یہ جانب دوسری جانب سے اولیٰ ہوگی اور اس سے ہمارا اس چیز کی دونوں طرفوں کو یکساں فرض کرنا باطل ہو جائیگا۔ اہل جدل میں سے کسی کا یہ ادعا ہے کہ امکان سبب کا محتاج نہیں لہذا ان (اہل جدل) کی جانب سے جو کچھ کہا جاسکتا ہے اس کو ہم (پہلے) بیان کر دیتے ہیں۔ وہ (اہل جدل) یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب کوئی چیز (ایسی ہو) کہ اس کے وجود کی نسبت اس کی طرف اس کے عدم کی نسبت کی طرح ہو اور ان دونوں میں سے ایک کو بغیر کسی سبب کے دوسرے پر ترجیح نہ ہو تو اس بات کا

نوین فصل علم یا تو اوّلی ہوگا یا اکتسابی۔ اس کو اوّلی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ جب ہم عقل کے سامنے اس قضیہ اور اپنے اس قول کو کہ وہ ایک دو کا نصف ہے" پیش کرتے ہیں تو پہلے قضیہ کو قوت میں دوسرے قضیہ کی طرح ۱۲۲
نہیں پاتے۔ نیز عقلا کے اکثر فرقوں نے ممکن کے بلا سبب واقع ہونے کو چھ مباحث میں بیان کیا ہے اور جو ایسا ہو تو وہ اولیات میں سے نہیں

ان مباحث کی تفصیل یہ ہے کہ (ا) ان میں سے کوئی (تو) یہ کہتا ہے کہ حق سبحانہٗ تعالیٰ نے عالم کو باقی تمام اوقات کے سوا بغیر کسی ایسے مرجح کے جس سے اس وقت کو تخصیص ہو ایک وقت معین میں پیدا کیا۔ (ب) ان میں سے کوئی یہ کہتا ہے کہ حق سبحانہٗ تعالیٰ نے مخصوص احکام سے افعال کے واجب ہونے ممنوع ہونے اچھا ہونے اور برا ہونے کی تخصیص کردی ہے اس کے بغیر کہ ان افعال میں (کوئی ایسی چیز موجود ہو) جو ان احکام کی مقتضی ہے (ج) یہ کہ درندے سے بھاگنے والے کے آگے جب دو راستے جو اس کی غرض کے لیے ہر طرح یکساں ہوں ظاہر ہوتے ہیں تو وہ بغیر کسی مرجح کے دونوں میں سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کر لیتا ہے (د) اسی طرح (وہ شخص ہے) جو ہر طرح یکساں دو روٹیوں میں سے ایک کا اختیار کرنے والا ہے (ھ) ایسے بعض احکام جو دو یکساں چیزوں میں سے دوسرے کے سوا کسی ایک سے مختص ہوتے ہیں ان کے متعلق کسی کا قول ہے کہ اس (تخصیص) کی کوئی علت نہیں ہوتی۔ کیونکہ جس چیز کو اس کی علت قرار دی جائے وہ فاسد ہوگی (و) کوئی یہ کہتا ہے کہ ذاتیں سب کی سب ذاتیت میں ایک دوسرے کی مساوی ہیں۔ پھر ان میں سے بعض دوسرے صفات کے سوا کسی ایک صفت معین سے بغیر کسی امر کے مخصوص ہوتی ہیں۔ اور جب ممکن کا وقوع بغیر کسی سبب کے ہونا ایک ایسا امر ہے جس کی طرف بہت سے عقلمندوں کی جماعت گئی ہے تو اس کو اولیات سے کیسے قرار دیا جا سکتا ہے۔ اور اگر تم نے اس کو نظری قرار دیا تو برہان ضروری ہے اور تمہارا یہ قول کہ اگر ترجیح بغیر سبب کے ہوگی تو ہمارے اس قول کو کہ اس (ممکن) کی دونوں طرفین

(یعنی عدم و وجود) اس (ممکن) کی طرف نسبت کرنے میں یکساں ہوتی ہیں" باطل نویں فصل
کرنے والی ہوگی تو ہم کہیں گے کہ تمھارا یہ قول مغالطہ ہے۔ کیونکہ ہمارا یہ
قول کہ "ممکن کی دونوں طرفین ممکن کی طرف نسبت کرنے میں یکساں ہوتی ہیں"
اس کے معنی یہ ہیں نہ تو وجود کا اقتضاء ہے اور نہ عدم کا ہے۔ اگر ہم
اس کی نسبت اس ترجیح کی طرف کریں جو ایک جانب کو دوسری جانب
پر ہے تو (ہمارا پہلا قول دوسرے قول کا) مناقضہ ہوگا۔ مگر جب اس
ترجیح کو کسی چیز کی طرف مطلق نسبت ہی نہ دی جائے تو یہ ہمارے
قول کا مناقضہ نہ ہوگی۔ پھر امکان کے محتاج سبب نہ ہونے پر تین وجوہ
دلالت کرتے ہیں۔ پہلی وجہ یہ کہ حاجت اگر ثابت ہو جائے تو وہ خارج
میں امر ثبوتی ہوگی۔ اور یہ محال ہے لہذا حاجت کا ثبوت محال ہے
اور (یہ) بیان کہ حاجت اگر ثابت ہو جائے تو وہ امر ثبوتی ہے
(اس طرح پر ہے) کہ حاجت لا حاجت کی نقیض ہے (اور لا حاجت)
۱۲۷ ممتنع پر محمول ہے جس کا معدوم ہونا ضروری ہے اور جو معدوم پر محمول
ہو وہ بھی معدوم ہے۔ لہذا لا حاجت امر عدمی ہے تو حاجت جو اسکی
نقیض ہے امر وجودی ہوگی۔

اور حاجت کا امر وجودی ہونا محال ہونے پر تین وجوہ بیان
ہوئے ہیں۔ پہلی ہم بیان کر چکے ہیں کہ امکان (ایک) امر عدمی ہے
پس اگر ہم امکان کو حاجت کی علت قرار دیں تو امر عدمی کا امر وجودی
کی علت ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اس لیے کہ اگر یہ جائز ہو تو تمام
ممکنات میں (بھی) اسی طرح جائز ہوگا۔ دوسری یہ کہ حاجت وجود سے
پہلے ہے اس لیے اگر حاجت (ایک) ثبوتی وصف ہو تو وہ (حاجت)
ماہیت کے وجود سے پہلے ماہیت کے لیے ثابت ہوگی لہذا موصوف
کے لیے وصف کا ثبوت وجود موصوف سے (بھی) پہلے ہوگا جو خلاف
مفروض ہے۔ تیسری یہ کہ اگر حاجت ثبوتی ہو تو وہ ثبوت میں دیگر امور ثابتہ
کے مساوی اور ماہیت میں ان سے ممیز ہوگی تو اس کا ثبوت اس کی ماہیت

نویں فصل

زیادہ ہوگا لہذا اس کا وجود اس کی ماہیت کے لیے وجوباً حاصل نہ ہوا ہوگا۔ ورنہ وہ واجب بالذات ہوتی اور یہ محال ہے اس لیے کہ جو وصف اضافی اپنے تقوم میں غیر واجب کا محتاج ہو اس کا واجب ہونا محال ہے۔ لہذا وہ ممکن بالذات ہوگی پھر تو حاجت کی ماہیت وجود سے موصوف ہونے میں ایک موثر کی محتاج ہوگی اور اس دوسری حاجت (یعنی خود حاجت کو جو موثر کی حاجت ہوتی ہے) اس میں ویسا ہی کلام ہوگا جیسا پہلی حاجت میں ہوا ہے اور تسلسل لازم آئیگا۔ لہذا ثابت ہوا کہ حاجت کو اوصاف وجودی میں شمار کرنا ایک ایسا قول ہے جس سے محالات پیدا ہوتے ہیں۔ (امکان کے محتاج سبب نہ ہونے کی) دوسری وجہ یہ ہے کہ حاجت ایک امر اضافی ہے جس کا ادراک صرف دو امور کے درمیان ہوتا ہے۔ جن میں سے ایک امر محتاج اور دوسرا محتاج الیہ ہے۔ اور امور اضافی۔ (اضافیات) رتبے میں دونوں مضافوں سے موخر ہوتے ہیں۔ اس لیے ممکن کا وجود اگر سبب کا محتاج ہو تو ممکن کے وجود کو سبب کی جو حاجت ہے وہ ممکن اور اس کے سبب دونوں کے وجود سے موخر ہوگی اور جب حاجت وجود سے موخر ہوگی تو اس کا محتاج وجود ہونا محال ہوگا۔ اور اس صورت میں اس قول کا کہ "وجود کو سبب کی حاجت ہے" یہ نتیجہ ہوگا کہ وجود جو حاجت سے مقدم ہے وہ اس (حاجت) سے موخر ہو جائے اور یہ محال ہے۔ (امکان کے محتاج سبب نہ ہونے کی)۔ تیسری وجہ یہ کہ امکان وجودہی بعینہ امکان عدم (بھی) ہے پس امکان نے اگر ممکن کو جانب وجود میں سبب کا محتاج بنایا ہے تو اس کو جانب عدم میں (بھی) سبب کا محتاج بنایا ہے اور یہ محال ہے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عدم ممکن کا سبب ممکن کی علت وجود کا عدم ہے باطل ہے۔ کیونکہ جو سبب ہونے۔ (یعنی سببیت) سے موصوف ہے تو وہ ایک وصف ثابت سے موصوف ہے اور جو وصف ثابت سے موصوف ہو خود اس کا ثابت ہونا ضروری ہے۔ پھر عدم کے لیے اگر کوئی ایسی خصوصیت ہو جو اس کی طرف کسی حکم کی نسبت سکے لیے کافی ہو تو اس قدر جانب وجود میں (بھی) کافی ہونا چاہیئے۔ تاکہ علت عدمیہ کو وجود ممکن کی علت قرار دی جائے

نویں فصل

اہل جدل کی جانب سے بس یہی کہا جاسکتا ہے۔

حکما اس بات پر متفق ہیں کہ جس چیز کی دونوں طرفین برابر ہوں اور ان میں سے ایک کو دوسری پر بغیر کسی سبب کے ترجیح نہ ہو تو اس چیز کا علم فطری اور اوّلی ہوگا اور جس نے اس کا انکار کیا وہ بلحاظ زبان مقتضا عقل سے دور ہے لیکن اس کا ضمیر اسی بات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور یہ جو انھوں نے کہا ہے کہ بعض عقلا نے ممکن کے بلاسبب واقع ہونے کو جائز رکھا ہے تو ہم کہیں گے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ کسی نے (بھی) اس کو جائز رکھا ہے۔ ہاں بعض دفعہ یہ امر ان پر لازم آتا ہے اور جو چیز کسی انسان کو لازم آئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کا قائل (بھی) ہو اور ان کا یہ قول کہ اس بات کا علم کہ ایک دو کا نصف ہوتا ہے اس علم سے زیادہ واضح ہے تو ہم کہیں گے مانا کہ ایسا ہے لیکن اس سے وہ اوّلی ہونے سے خارج نہیں ہوسکتا کیونکہ اولیات کا ایک دوسرے سے متفاوت ہونا جائز ہے جیسے نظریات کبھی ایک دوسرے سے متفاوت ہوتے ہیں۔ اور ان کا یہ قول کہ حاجت ایک امر ثبوتی ہے ممنوع ہے اور اس پر ان کا یہ استدلال کہ لا حاجت (ایک امر) عدمی ہے لہذا حاجت (امر) ثبوتی ہوگی (نا قابل التفات ہے) کیونکہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ اس قسم کے دلائل نا قابل اعتماد ہیں۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ لا امتناع کا حمل ممکن معدوم پر درست ہے۔ اور جو معدوم پر محمول ہے وہ عدمی ہے: ولہذا الا امتناع عدمی ہو تو امتناع کا ثبوتی ہونا لازم آئیگا اور اس کے باطل ہونے میں کوئی شک نہیں چونکہ اس قسم کے استدلال سے باطل نتائج نکلتے ہیں اسس لئے اس پر اعتماد درست نہیں اور باقی شکوک کا فساد ظاہر ہے۔

دسویں فصل

(مرجح ہونے) میں اس (یعنی عدم کے لیے عدم سبب) کا اعتبار نہ کیا جائے تو خواہ عدم کیلئے عدم سبب پایا جائے یا نہ پایا جائے یہ رجحان حاصل ہوگا اور جب عدم کا سبب پایا جانے پر بھی حاصل ہو تو یہ سبب اس کے معدوم کرنے کے لیے قوی نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کا وجود اس سے زائل ہونا ہر طرح ممتنع ہوگا تو وہ واجب الوجود ہوگا۔ اور یہ مفروض خلاف ہے تو ظاہر ہوا کہ ہر ایک ایسی چیز جس پر وجود و عدم دونوں درست ہیں وہ اس (موجود ممکن) کی طرف نسبت کے لحاظ سے برابر ہیں۔

دوسرا امر یہ کہ اگر ماہیت بلحاظ وجود اولیٰ ہو تو اس ماہیت کا وجود اس سے متاخر نہ ہوگا۔ بجز اس کے کہ اس وجود کا منافی موجود ہو اور یہ تو معلوم ہے کہ ہر وہ چیز جس کا وجود کسی چیز کے وجود کا منافی ہوگا تو اس (دوسری) چیز کا وجود (بھی) اس (پہلی) چیز کے وجود کا منافی ہوگا کیونکہ منافات دونوں جانب ہی سے ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا یہ چیزیں جو ایک دوسرے کی معارض ہیں (دو حال سے) خالی نہیں یا تو ان میں سے بعض چیزیں اقتضاء وجود میں بعض سے قوی تر ہوں گی یا نہ ہوں گی۔ اگر بعض چیزیں بعض سے قوی تر ہوں تو یہ قوت (چونکہ) کسی غیر کے لیے نہیں خود ماہیت کے لیے لازم ہے اور یہ ضعف بھی ایسا ہی (نفس ماہیت کے لیے لازم) ہے لہٰذا قوی کا ضعیف ہو جانا اور ضعیف کا قوی ہو جانا محال ہوگا۔ پھر اس صورت میں قوی موجود اور اس کا زوال ممتنع ہوگا کیونکہ اگر وہ معدوم ہو تو اپنے معارض کے وجود کی وجہ سے معدوم ہوگا حالانکہ اس کا معارض اس سے کمزور ہے لہٰذا وہ اس (قوی) کے وجود کے ساتھ نہ پایا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر اس کے وجود کے ساتھ پایا جائے تو وہ اس سے قوی ہو جائے گا۔ لہٰذا قوی کا وجود دائمی اور زوال ممتنع ہوگا اور کمزور کا عدم دائمی اور حصول ممتنع ہوگا پہلا واجب اور دوسرا ممتنع ہوگا پھر تو یہ دونوں امکان کے قضیہ سے خارج ہو جائیں گے۔

اور اگر وہ دونوں (جانب وجود و جانب عدم) قوت و ضعف میں مساوی ہوں تو ان میں سے ایک کا اندفاع دوسرے کے اندفاع سے

دسویں فصل

اولیٰ نہ ہوگا لہذا بغیر کسی امر خارجی کی وجہ کے ترجیح نہ ہوگی اور اس صورت میں مطلوبہ مساوات حاصل ہوجائے گی۔

۱۳۱ مگر اس کا یہ قول کہ کبھی ایک چیز بلحاظ عدم اولیٰ ہوتی ہے ممنوع ہے حرکت کے متعلق تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر ہم جزء لا یتجزیٰ (ایسا جز جس کے اجزا نہ ہوسکیں) کو (بموجب مذہب متکلمین) ثابت کردیں تو یہ اوعا ضروری ہوگا کہ حرکت سے مراد جوہر کا (ایک حیّز سے) (دوسرے حیّز میں پہلا حصول ہے اور یہ معلوم ہے کہ اس حصول کا باقی رہنا اور نہ رہنا (دونوں) ممکن نہیں لہذا وہ بلحاظ عدم اولیٰ نہ ہوا اور اگر ہم جزء لا یتجزیٰ کی (بموجب مذہب حکما) نفی کردیں تو ہمیں یہ کہنا ضروری ہوگا کہ حرکت اپنی مسافت کی ابتدا سے انتہا تک ایک ہی حرکت ہے اور اس (مسافت) میں جو اجزا ہیں وہ (بالفعل اجزا نہیں بلکہ) صرف بالقوی اجزا ہیں۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ حرکت اپنی ابتدائے مسافت سے انتہائے مسافت تک (ایسی نہیں) کہ اس کا عدم اولیٰ ہو بلکہ اس کا جاری رہنا اور منقطع ہونا (دونوں) ممکن ہیں۔ اور اس کے اس قول کو کہ وہ علت سے کبھی معلول متاخر بھی ہوتا ہے حالانکہ وہ علت اس (معلول) کی بدرجہ اولیٰ مقتضی ہے" ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی بدرجہ اولیٰ مقتضی ہے بلکہ اولویت (اولیٰ ہونا) اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ شرائط پورے جمع ہوجائیں اور (اس صورت میں) وجوب حاصل ہوجاتا ہے۔ اور اس کا یہ قول کہ وہ ماہیت معین ہے تو اس کا مقتضا بھی معین ہوگا" (اس کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ وجود اور عدم (دونوں) سے خالی نہ ہونا ایک امر معین ہے اور یہی مقتضا ہے اگر وہ یہ کہیں کہ تم نے ایک امر عدمی کو اقتضا کرنے والی حقیقت بنادیا ہے تو ہم کہیں گے کہ ایک حقیقت کے بعض سلبوں کے مقتضی ہونے میں کونسا امر مانع ہے۔

گیارھویں فصل

ممکن جب تک واجب نہ ہو پایا ہی نہیں جاتا

۱۳۱ اس کی دلیل یہ ہے کہ ممکن کی حالت سبب کے ساتھ (یعنی سبب کی موجودگی میں) بھی ویسی ہی ہوگی جیسے وہ سبب نہ ہونے کی صورت میں ہوتی یا ایسی نہ ہوگی پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اگر ممکن ایسا ہو تو سبب سبب نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر ممکن کا حال اس پہلی حالت کے خلاف ہو تو ممکن جو سبب نہ ہونے کی صورت میں یکسانی (تساوی) کی حد میں تھا وہ سبب کے ساتھ تساوی کی حد سے نکل گیا اور سبب کی وجہ سے اس کی ایک طرف مرجح ہوگئی۔ ہم کہیں گے کہ کمزور جانب (طرف مرجوح) ممتنع الوقوع ہے۔ کیونکہ یہ کمزور جانب جب (سبب سے پہلے) کمزور نہ ہوتی بلکہ یکساں ہوتی تو اس وقت اس کا حاصل ہونا ممتنع ہوتا۔ جب وہ موجود ہوگیا تو امتناع حصول میں وہ اپنے (جانب مخالف) سے قوی تر نہیں ہوا لہذا وہ اولی ہوا۔ اور جب کمزور جانب کا حاصل ہونا ممتنع ہوا تو قوی جانب (طرف راجح) کا حصول واجب ہوا۔ کیونکہ کسی چیز کا نقیض کی دونوں جانبوں سے نکل جانا

گیارھویں فصل

محال ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ممکن وجود و عدم دونوں کے درمیان متردد ہوتا

۱۳۲ ہے نہ کہ وجوب و امتناع کے درمیان لہذا تم نے وجوب کو وجود پر کیسے سابق بنا دیا تو ہم کہیں گے کہ ممکن کے دو وجوب ہوتے ہیں جن میں سے ایک (وجوب) اس (ممکن) کو وجود کے بعد عارض ہوتا ہے اور دوسرا (وجوب) اس (چیز) کے وجود سے (بھی) پہلے ہوتا ہے کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ جو (ممکن) تساوی کی حد سے نہ نکلے اور وجوب کی حد میں داخل نہ ہو اُس کو وجود کا عارض ہوتا محال ہے۔ مگر چونکہ وجود و عدم وجوب اور امتناع کی غایت ہیں اس لیے لا محالہ یہی کہا جائے گا کہ حقیقت وجود و عدم کے درمیان متردد ہے۔ وجوب اور امتناع کے درمیان نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ وجوب (ایک) وصف ثابت ہے اس لیے وہ موصوف ثابت کا طالب ہو گا لہذا اگر وجوب وجود سے بھی پہلے ہو تو صفت کا ثبوت موصوف کے ثبوت سے بھی پہلے ہو جائے گا۔

(اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ یہ امر کہ آیا وجوب وصف ثبوتی ہے یا نہیں اوپر (اسی باب کی تیسری فصل) میں بیان ہو چکا۔ اگر اس کا ثبوتی ہونا فرض کریں تو وہ ایک ایسا امر ہے جو فاعل کو بلحاظ تاثیر فعل عارض ہوتا ہے لہذا فاعل وجوب کا محکوم علیہ ہو گا کہ اس سے وہ فعل صادر ہو۔ اور فاعل کا وجود فعل کے وجود سے پہلے ہوتا ہے لہذا اس (فاعل) کے وجوب سے موصوف ہونے میں کوئی قباحت نہیں۔

بارھویں فصل

امکان ممکنات کا وصف لازم ہے

اس کی دلیل (یہ ہے) کہ ممکنات کا امکان یا تو واجب ہوگا یا ممکن ہوگا۔ اگر واجب ہو تو ممکن ہمیشہ ممکن ہوگا اور اس سے امکان کا جدا ہونا محال ہوگا۔ لہذا جو کسی وقت (بھی) ممکن ہوگا وہ ہمیشہ ممکن ہوگا۔ اور امکان کا ثبوت (بھی) اگر ممکن ہو تو امکان کا امکان حاصل ہوگا اور وہ خود امکان پر مشتمل ہے۔ پھر امکان کا امکان اگر واجب ہو تو مطلوب حاصل ہے ورنہ اس (امکان) میں بھی ویسا ہی کلام ہوگا جیسا پہلے (امکان) کے متعلق ہوا ہے اور تسلسل لازم آئے گا۔

نیز اگر امکان امر جائز ہو تو وہ (کسی) سبب کے بغیر نہ پایا جائے گا۔ مگر سبب بھی اس میں اسی وقت اثر کرے گا جب کہ وہ خود ممکن ہو۔ پھر تو ایک چیز اپنے ممکن ہونے سے پہلے ممکن ہو جائے گی جو خلاف مفروض ہے۔ لہذا امکان ممکنات کے لیے ہمیشہ ثابت ہے اور یہ تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ امکان سبب کا محتاج ہوتا ہے لہذا ممکنات کو سبب کی احتیاج ہمیشہ ثابت ہوگی۔

بارھویں فصل

امکان کے مباحث میں تمھیں یہ جاننا باقی ہے کہ ممکنات میں امکان ایک مشترک وصف ہے۔ اور ہر ایک ایسی چیز جو وجود کے مشترک ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ امکان کے مشترک ہونے پر (بھی) دلالت کرتی ہے۔ (اس لیے) ہم اس کے اعادہ سے (اس بیان کو) طول نہ دیں گے۔

واضح ہو کہ وجوب اور امکان کے متعلق ہم نے یہاں جو کچھ بیان کیا ہے اس کو اگر تم اس کے ساتھ شامل کر دو جو ہم نے منطق میں بیان کیا ہے تو اس باب کے مباحث میں سے کوئی چیز خارج نہ ہوگی۔ اور توفیق خدا کی طرف سے ہے۔

پانچواں باب

قدم اور حدوث اس میں پانچ فصلیں ہیں،

پہلی فصل قدم اور حدوث کی حقیقت

حدوث دو طریقوں پر کہا جاتا ہے۔ ایک قیاسی یعنی وہ چیز جس کا زمانہ وجود دوسری چیز کے زمانہ وجود سے کم گزرا ہو (تو پہلی چیز دوسری چیز کی بہ نسبت حادث ہے) اور دوسرا مطلق حدوث۔ اور یہ بھی دو طرح کا ہوتا ہے۔

ایک زمانی یعنی کسی ایسی چیز کا حاصل ہو جانا جس کا وجود زمانۂ سابق میں نہ تھا اور اس شرح کے لحاظ سے اصل زمانے کا حدوث عقل میں نہیں آتا۔ کیونکہ زمانے کا حدوث اسی وقت قرار دیا جا سکتا ہے جبکہ اس کے پہلے کوئی ایسا زمانہ ہو جس میں اس زمانہ کا عدم پایا گیا ہو۔ تو جب زمانے کو معدوم فرض کیا جائے تو زمانہ موجود ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

دوسرا۔ غیر زمانی۔ یعنی ایک چیز کا وجود اس کی ذات کی طرف منسوب نہ ہو بلکہ اس کے غیر کی طرف منسوب ہو خواہ یہ نسبت کسی زمانہ معین

سے مخصوص ہو یا ہر زمانہ میں جاری رہے۔ اور یہی حدوث ذاتی ہے
قدم (بھی) دو طریقے پر کہا جاتا ہے۔ ایک قیاسی یعنی ایک چیز
کا زمانۂ وجود دوسری چیز کے زمانۂ وجود سے زیادہ گزرا ہو (تو پہلی چیز دوسری
چیز کی بہ نسبت قدیم ہوگی) دوسرا مطلق قدم اور وہ بھی دو طرح پر ہوتا ہے
بلحاظ زمان (یعنی قدم زمانی) یعنی وہ چیز جس کے زمانۂ وجود کا
اول نہ ہو۔ اور اس معنی کے لحاظ سے زمانۂ قدیم نہیں ہے۔ کیونکہ زمانے کیلئے
کوئی زمانہ نہیں ہے دوسرا بلحاظ ذات (یعنی قدم ذاتی) یعنی وہ چیز جس کی
ذات کے وجود کا کوئی ایسا مبداء نہیں جس کے سبب سے وہ واجب ہوئی ہے۔
اور اس معنی کے اعتبار سے قدیم واجب کا مترادف ہے۔

دوسری فصل

حدوث ذاتی کا اثبات

اس میں دو دلیلیں بیان کی گئی ہیں۔

پہلی دلیل۔ یہ کہ ہر ممکن اپنی ذات سے مستحق عدم ہے اور وہ دوسرے کی بدولت مستحق وجود ہوتا ہے۔ اور جو (امر) بالذات ہے وہ (اس امر کی نسبت) جو بالغیر ہے مقدم ہوگا۔ لہٰذا اس کا عدم اس کے وجود سے مقدم ہوگا (اور یہ) تقدم ذاتی ہوگا۔ لہٰذا وہ حدوث ذاتی سے حادث ہوگا۔ اس (دلیل) میں (ایک) شک یہ ہے کہ یہ قول نادرست ہے کہ ممکن اپنی ذات سے مستحق عدم ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ اپنی ذات سے مستحق عدم ہو تو وہ ممتنع ہوگا۔ ممکن نہ ہوگا۔ بلکہ ممکن تو وہ ہے جس پر (یہ قضیہ) صادق آتا ہے کہ ممکن (ایسا) نہیں ہے کہ وہ مطلق (من حیث ھو ھو) موجود ہو۔ اور ممکن پر (یہ قضیہ) صادق نہیں آتا کہ مطلق (من حیث ھو ھو) ممکن موجود نہیں ہے اور ان دونوں اعتباروں میں جو فرق ہے وہ تو تمہیں اوپر معلوم ہو چکا ہے بلکہ جس طرح ممکن اپنی علت کے وجود سے مستحق وجود ہوتا ہے (اسی طرح) اپنی علت کے عدم سے مستحق عدم (بھی) ہوتا ہے لہٰذا

دوسری فصل

ممکن کا استحقاق وجود و عدم جب دونوں غیر کی طرف سے ہوں اور ان دونوں میں سے کوئی بھی اس کی ماہیت کے مقتضیات سے نہ ہو (یعنی ممکن کی ماہیت ان دونوں میں سے کسی ایک کی بھی مقتضی نہ ہو) اور ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر تقدم نہ ہو تو ایسی صورت میں ممکن کے عدم کو اپنے وجود پر ذاتی تقدم نہ ہوگا اس دلیل سے شاید یہ مراد ہے کہ ممکن بذات خود اس کا مستحق ہے کہ وہ وجود و عدم دونوں کا استحقاق نہ رکھے۔ اور یہ استحقاق نہ رکھنا ایک صفت عدمی ہے جو ممکن کے استحقاق سے پہلے ہے۔ لہذا اس طرح سے حدوث قرار پا جاتا ہے۔

دوسری۔ (دلیل) یہ بیان کرتے ہیں کہ ہر ممکن کی ماہیت اس کے وجود کی مغائر ہوتی ہے اور ہر وہ چیز جو ایسی ہو اس کے وجود کا اس کی عین ماہیت ہونا محال ہے ورنہ ماہیت موجود ہونے سے پہلے موجود ہو جائے گی۔ لہذا اس (ممکن) کے وجود کا کسی فاعل سے حاصل ہونا ضروری ہے اور جس چیز کا وجود غیر سے حاصل ہو اس کا وجود (اس) غیر سے مسبوق بالذات ہوگا اور جو چیز ایسی ہوگی وہ محدث بالذات ہوگی اور اس دلیل میں جو بحثیں ہیں وہ تو تمھیں معلوم ہو چکی ہیں۔

تیسری فصل

آیا حدوث سبب کی احتیاج کا سبب بن سکتا ہے یا نہیں؟

اکثر جدلی (یعنی کج بحثی کرنے والے) اس طرف گئے ہیں۔ اور حکماء اس کے منکر ہیں کیونکہ حدوث سے مراد ایک چیز کے وجود کا عدم کے بعد ہونا ہے۔ اور یہ ایک ایسی صفت ہے جو کسی چیز کے وجود کو لاحق ہوتی ہے۔ اور ایک چیز کا وجود اس چیز میں علت کی تاثیر کے بعد ہوتا ہے۔
اور اس چیز میں علت کی تاثیر اس (امر) کے بعد ہوتی ہے جس کی وجہ ۱۳۵
سے (وہ چیز) موثر کی محتاج ہوتی ہوتی ہے لہذا حدوث احتیاج کی علت یا جز علت نہیں ہو سکتا۔ ورنہ وہ (حدوث) خود اپنے آپ پر کئی مراتب سے متقدم ہو جائے گا اور یہ محال ہے۔ اس پر حکما بعض وقت یہ بیان کرتے ہیں کہ امکان سبب کا محتاج ہے۔ اس کو وہ اس طرح ادا کرتے ہیں کہ محدث (یعنی جو پہلے نہ تھا پھر بعد میں موجود ہو گیا) کے محتاج سبب ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اور یہ احتیاج امکان کو ہو گی یا حدوث کو کیونکہ اگر ہم ان دونوں کو (حادث سے) الگ کر دیں تو وہ چیز (حادث نہ ہو گی بلکہ) واجب قدیم

تیسری فصل

رہ جائے گی اور سبب کی محتاج نہ رہے گی تو جب یہ ثابت ہوگیا کہ (حادث کی) یہ حاجت یا تو امکان کو ہوتی ہے یا حدوث کو اور ہمارے بیان سے حدوث کا محتاج ہونا باطل ہو چکا ہے تو ثابت ہوا کہ امکان ہی محتاج (سبب) ہے۔

چوتھی فصل

۱۳۵

آیا حدوث حادث کے وجود پر ایک کیفیت زائد ہے یا نہیں؟

واضح ہو کہ حادث کا حدوث اس کا وہ وجود نہیں ہے جو فی الحال حاصل ہے ورنہ ہر موجود حادث ہوتا اور نہ مطلق عدم سابق ہے ورنہ ہر عدم حدوث ہوتا بلکہ حدوث سے مراد ایک چیز کا مسبوق بالعدم ہونا ہے اور کسی چیز کا مسبوق بالعدم ہونا ایک ایسی کیفیت ہے جو وجود و عدم (دونوں پر) زائد ہے اگر یہ کہا جائے کہ آیا یہ کیفیت حادث ہے یا نہیں اور اگر یہ حادث ہے تو اس کا حدوث (بھی) اس پر زائد ہے اور (اس طرح) تسلسل لازم آئے گا اور اگر یہ کیفیت حادث نہیں ہے تو حادث کے حدوث کا قدیم ہونا ضروری ہے اور یہ محال ہے۔

تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ جس طرح موجود کا وجود اس کا ذاتی ہوتا ہے اسی طرح حادث کا حدوث (بھی) اس کا ذاتی ہے اس کی پوری تقریر (اوپر) گزر چکی ہے۔

پانچویں فصل

حدوث زمانی میں مادے اور زمانے کا حادث پر تقدم مشروط ہے

مادہ اس لیے کہ ہر حادث اپنے وجود سے پہلے ممکن الوجود تھا۔ اور
یہ امکان قادر کی طرف عود کرنے والا امکان نہیں ہے۔ کیونکہ جب ہم یہ کہتے
ہیں کہ قادر سے ممکن کا ایجاد درست ہے اور اس سے ممتنع کا ایجاد نادرست
ہے اگر ہم سے یہ سوال ہو کہ اس (قادر) سے ممکن کا ایجاد کیوں درست ۱۳۶
اور محال کا ایجاد کیوں نادرست ہے تو ہم یہ جواب دیں گے کہ ممکن چونکہ
فی نفسہ صحیح الوجود ہے اور محال صحیح الوجود نہیں ہے تو (یہ ہمارا) کلام درست
و منتظم ہو گا۔ اگر یہ بات نہ ہوتی کہ جو درستی (صحت) مقدور کی طرف عاید
ہو رہی ہے وہ اس صحت کے مغائر ہوتی جو ذات قادر کی طرف عاید
ہو رہی ہے تو (اس کلام کے معنی یہ ہوتے کہ) ایک چیز کی ذات کو خود اسی
چیز کی علت قرار دیا جائے اور یہ محال ہے، لہذا ثابت ہوا کہ جو درستی (صحت)
ذات ممکن کی طرف عاید ہو رہی ہے۔ وہ اس صحت کے مغائر ہے جو
قادر کی طرف عاید ہوتی ہے تو ہم کہیں گے کہ جو صحت ذات ممکن کی طرف

عاید ہو رہی ہے وہ (ایک) ثبوتی امر ہے جیسا اوپر بیان ہو چکا لہذا (دو حال سے) خالی نہیں (وہ صحت) یا تو جوہر ہوگی یا عرض ہوگی پہلا امر باطل ہے کیونکہ امکان ایک اضافی اور نسبتی امر ہے اس لئے وہ جوہر نہیں ہوسکتا۔ تو پھر وہ عرض ہوا لہذا اس کے لئے ایک محل ضروری ہے اور اس کا محل اگر حادث ہو تو اس کو ایک اور محل درکار ہوگا اور تسلسل لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لہذا ایک قدیم محل ضروری ہوا اور یہی ہیولیٰ ہے۔ تو ثابت ہوا کہ ہر حادث ایسے مادے سے مسبوق ہوتا ہے جس میں اس کے وجود کا امکان ہو اور یہ محدث کبھی اس مادے سے موجود ہوتا ہے جیسے اعراض اور کبھی اس مادے میں موجود ہوتا ہے جیسے صورتیں اور کبھی اس مادے کے ساتھ موجود ہوتا ہے جیسے نفوس ناطقہ اس برہان میں جو اشکال ہیں ان کو ہم امکان کے باب میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ یہ بیان کہ ہر حادث مسبوق بالزماں (بھی) ہوتا ہے زمانے کے باب میں آئے گا واضح ہو کہ حدوث و قدم کے مباحث میں سب سے بڑی بحث یہ ہے کہ آیا حدوث احتیاج موثر کی شرط ہوتا ہے اور یہ کہ قدم زمانی آیا اس کا مانع ہوتا ہے یا نہیں اس کلام کو ہم یہاں نہیں بیان کرتے بلکہ حدوث عالم اور قدم عالم کے بیان کے ساتھ بیان کریں گے اور چونکہ یہ اعظم مباحث ہے اس لیے ہم نے اس کو علت اور معلول کے باب کے لیے اٹھا رکھا ہے کیونکہ یہ اسی کے مناسب ہے۔ اور توفیق خدا کی طرف سے ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دوسری کتاب

جواہر واعراض کے احکام

یہ کلام ایک مقدمہ اور دو جملوں سے مرتب ہے

مقدمہ

جوہر و عرض کی حقیقت اور انکے احکام کلی

اس میں پندرہ فصلیں ہیں

۱۳۷

پہلی فصل

ماہیت جوہر و عرض کی تحقیق

واضح ہو کہ ہر موجود یا تو کسی چیز میں ہو گا یا کسی چیز میں نہ ہو گا۔ اور لفظ

پہلی فصل

رو میں" اگرچہ اشتراک یا مشابہت کے سبب سے بہت سے معنی میں مستعمل ہے جیسے کسی چیز کو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ زمانے میں ہے یا مکان میں ہے یا عرض میں ہے یا غایت میں ہے یا کل میں ہے یا جز میں ہے مگر (اس سے) ہماری مراد یہاں اس بات کی نفی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز سے مخصوص ہو حالانکہ وہ (ایک چیز دوسری چیز میں) اس طرح سرایت کر گئی ہو کہ ان (دونوں) میں سے ایک کی طرف اشارہ کرنے سے دوسری کی طرف اشارہ لازم آئے۔ خواہ تقدیراً ہو یا تحقیقاً۔ اور اس کے ساتھ وہ (سرایت کرنے والی) چیز دوسری چیز کا وصف بھی ہو۔ اس صورت میں وصف کو حال اور موصوف کو محل کہتے ہیں۔ اور چونکہ حال اور محل جب تک باہم ایک دوسرے کے مغائر نہ ہوں سمجھ میں نہیں آسکتے اس لیے ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کی احتیاج ضروری ہے۔ ورنہ (ان دونوں میں سے) ہر ایک کا وجود دوسرے پر موقوف نہ ہوتا اور اس حلول کا حاصل ہونا ممتنع ہوتا لہذا (اس کی دو صورتیں ہوں گی) یا تو محل وجود حال (حلول کرنے والا) کا سبب ہوگا یا حال وجود محل کا سبب ہوگا۔ اگر حال وجود محل کا سبب ہے تو محل کو ہیولی اور حال کو صورت کہیں گے۔ اور اگر محل وجود حال کا سبب ہو تو محل کو موضوع اور حال کو عرض کہیں گے۔ لہذا موضوع اور ہیولی (دونوں) ایسے مشترک ہیں جس طرح دو اخص ایک اعم کے تحت مشترک ہوتے ہیں اور وہ (اعم) محل ہے اور صورت و عرض اس طرح باہم مشترک ہیں جس طرح دو اخص ایک اعم کے تحت مشترک ہوتے ہیں اور وہ (اعم) حال ہے۔

تمھیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جب ایک چیز دوسری چیز سے اعم ہوتی ہے تو اس عام کا سلب اس خاص کے سلب سے اخص ہوتا ہے۔ جس طرح رنگ سیاہی سے اعم ہے لہذا سیاہی کا عدم رنگ کے عدم سے اعم ہے۔ کیونکہ کسی چیز کا بے رنگ ہونا اس وقت تک صادق نہیں آتا جب تک یہ صادق نہ آجائے کہ وہ غیر سیاہ ہے کبھی اس پر یہ صادق آجاتا ہے کہ وہ سیاہ نہیں ہے اگرچہ اس کا بے رنگ ہونا غلط ہوتا ہے لہذا سیاہی

پہلی فصل

کا نہ ہونا رنگ کے نہ ہونے سے اعم ہے۔

جب تمھیں یہ معلوم ہو گیا تو یہ بھی سن لو کہ جوہر کی شرط یہ ہے کہ وہ کسی موضوع میں نہ ہو۔ اور کسی موضوع میں نہ ہونا کسی محل میں نہ ہونے سے اعم ہے کیونکہ موضوع محل سے اخص ہے اس لیے اس کا سلب محل کے سلب سے
۱۳۸ اعم ہوگا لہذا جوہر وہ موجود ہے جو کسی موضوع میں نہ ہو اور عرض وہ موجود ہے جو کسی موضوع میں ہو۔

یہ قاعدہ تمھیں معلوم ہو جانے کے بعد ہم یہ بھی بتا دینا چاہتے ہیں کہ جوہر یا تو کسی محل میں ہوگا یا کسی محل میں نہ ہوگا۔ جو (جوہر) محل میں ہوتا ہے وہ صورت جسمانیہ ہے اور جو (جوہر خود) محل میں نہیں ہوتا وہ (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ کسی ایسی چیز کا محل ہوگا جو اس کا مقوم ہے یا ایسا نہ ہوگا اگر وہ محل ہو تو ہیولیٰ ہے اور اگر محل نہ ہو تو (پھر دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوگا تو وہ جسم ہے یا ایسا (یعنی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب) نہ ہوگا اس صورت میں اس کا تعلق محل سے اگر تدبیر و تحریک کا ہے تو وہ نفس ہے ورنہ عقل ہے۔

جوہر و عرض کے بیان کی بس یہی تحقیق ہے اور وہ اس باب کے لیے کافی ہے مگر ہم متقدمین کی پیروی میں جوہر و عرض کی مشہور رسم (معرفت بالخاصہ) بھی بیان کر دیتے ہیں۔

دوسری فصل

عرض کی تعریف

عرض وہ موجود ہے جو کسی ایک[1] چیز[2] میں ہو جس سے[3] (یعنی اس چیز سے) اس کا (یعنی عرض کا) تقوم ہے نہ ہو۔ نہ وہ[4] (موجود یعنی عرض) اس (چیز) کے جزو کی طرح ہو اور نہ[5] اس (موجود) کا قوام اس چیز کے بغیر جس میں وہ پایا جا رہا ہے صحیح ہو۔ بس یہ چار[1] قیدیں ہیں۔

پہلی قید (یعنی) "کسی چیز میں" اس لیے ہے کہ ایک عرض کا متعدد چیزوں میں پایا جانا ممتنع ہے۔ بلکہ ایک (عرض کا) وجود صرف ایک ہی چیز میں ہوتا ہے اگر یہ اعتراض ہو کہ یہ بات عدد سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ عدد عرض ہونے کے باوجود بہت سی چیزوں میں یقیناً موجود ہے۔ اسی طرح معنی کلیہ بھی ہیں اور یہی حال اضافتوں کا بھی ہے کہ وہ دونوں مضافوں میں موجود ہوتی ہیں تو اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ عرض کے موضوع کا تمام

لہ امام صاحب نے عرض کی تعریف میں چار قیدیں لگائی ہیں اور آگے چاروں قیدوں کے منافع بیان کیے ہیں تاکہ اس تعریف کو جامع و مانع ثابت کریں۔ (مترجم)

دوسری فصل

وجوہ سے ایک ہونا ضروری نہیں بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ (موضوع) اس (عرض کے) موضوع کی حیثیت سے ایک ہو خواہ اس میں دوسری جہتوں سے کثرت پائی جائے۔ یہاں عشریت (دس ہونے) کا موضوع اس حیثیت سے اس کا موضوع نہیں کہ وہ کئی ایسے امور ہیں جن میں سے ہر ایک عشریت کا حامل ہے بلکہ وہ (عشریت) ایک ایسا مجموعہ ہے جو عدد کی صورت نوعیہ کا حامل ہے۔ اور (معنی) کلیہ کے متعلق بھی یہی جواب ہوگا۔

۱۳۹ کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اس وحدت کے عارض ہونے کی کیفیت پر بھی یہی اشکال عاید ہوگا۔ مگر اضافت کے متعلق آگے تم کو معلوم ہوگا کہ دونوں میں سے ہر مضاف کسی ایسے امر سے مخصوص ہوتا ہے جو (امر) اس کے دوسرے مضاف میں نہیں پایا جاتا اگر یہ کہا جائے کہ کل بلحاظ کل ہونے کے اجزا میں موجود ہے اکائیوں میں نہیں بلکہ ان کے مجموعے میں ہے اور مجموع بحیثیت مجموع ہونے کے ایک امر ہے لہذا کل بحیثیت کل ہونے کے ایک ہی چیز میں موجود ہے نہ کہ کئی چیزوں میں۔ پھر تو کل کا عرض ہونا لازم آئے گا تو ہم کہیں گے کہ یہ باطل ہے کیونکہ کل کی وہ نسبت جو اجزا کی طرف ہے اگر وہ نسبت ان اجزا کے ہر ایک جزء کی طرف ہو تو کل کا ہر ایک جزء کل ہو جائیگا جو خلاف مفروض ہے۔ یا اگر کل کی نسبت تمام اجزا کی طرف ہو تو یہ بھی ممتنع ہے کیونکہ خود مجموعۂ اجزا کا نام کل ہے نہ کہ (کل) اس کا نام ہے جو مجموعۂ اجزا میں ہو۔

واضح ہو کہ ہمارا قول (عرض وہ ہے) "جو کسی ایک چیز میں موجود ہو" اس فرق کو ظاہر کر دیتا ہے جو ان دونوں کے درمیان ہے یعنی عرض کا وجود موضوع میں اور کلیات کا وجود جزئیات میں ہے جیسے جنس کا انواع اور انواع کا اشخاص میں ہے۔ کیونکہ وہ ایک چیز میں موجود نہیں بلکہ بہت سی چیزوں میں موجود ہیں۔

دوسری قید۔ ہمارے اس قول سے کہ "اس سے اس کا تقوم نہ ہو" (یعنی عرض کا تقوم موضوع سے نہ ہو) صورت کے مادے میں وجود

دوسری فصل

سے اجتناب ہے کیونکہ مادے کا تقوم صورت سے ہے۔ لہذا وہ یقیناً عرض نہیں۔[1]

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ عرض وہ ہے جو کسی ایسی چیز میں موجود ہو جو قائم بالذات ہے۔ مگر یہ بات غلط ہے اس لیے کہ آگے معلوم ہوگا کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ جائز ہے لہذا وہ عرض جو محل ہے اس کا تقوم بالذات نہ ہوگا ورنہ عرض جوہر ہو جائے گا۔ ہاں جس میں وہ حلول کرتا ہے اس سے اس کا تقوم نہیں ہوتا لہذا وہی بات ٹھیک ہے۔ جو ہم نے بیان کی۔

تیسری قید۔ ہمارے اس قول سے کہ "وہ (عرض) اس کے) یعنی اپنے موضوع کے) جزء کی طرح نہ ہو" حسب ذیل امور سے اجتناب ہے:-

جزء کا وجود کل میں۔ جنس کا وجود نوع میں۔ نوع کا وجود شخص میں اور صورت اور مادے کا وجود مرکب میں۔

کیونکہ یہ سب امور ان چیزوں میں موجود ہیں جو ان کے اجزا ہیں اسیطرح نوع کا وجود جنس کے عموم میں ہے کیونکہ نوع جنس کے عموم کا جزء ہوتی ہے لہذا جو نوع جس جنس میں موجود ہوتی ہے وہ اسی جنس کا جزء ہوگی مگر عرض کا وجود موضوع میں اس کے خلاف ہے۔

۱۴۰ **چوتھی قید۔** یعنی "اس (موجود) کا قوام اس چیز کے بغیر جس میں وہ پایا جارہا ہے صحیح نہ ہو" یہ مطلب ہے کہ اس شخص (یعنی اس خاص عرض) کا وجود شخص ہونے کی حیثیت سے اس محل کے بغیر ممتنع ہو۔ اگر یہ امتناع اس (عرض) کے وجود خاص کے سبب سے نہیں بلکہ کسی ایسے امر کے سبب سے

---

[1] صورت جسمیہ اور مادہ دونوں جوہر ہیں۔ صورت جسمیہ حال ہے اور مادہ محل یہ دونوں بہ اختلاف جہات ایک دوسرے کے محتاج ہیں مادہ اپنے تحصّل اور بقا میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے۔ صورت جسمیہ اپنے تشخص اور تشکل میں مادے کی محتاج ہے امام صاحب کا مطلب یہ ہے کہ عرض اور موضوع میں یہ بات نہیں ہوتی۔ مترجم۔

دوسری فصل

ہے جو اس کی ابتدائی تکوین میں اس کو عارض ہوا ہو اور اس (عارض) کے سبب سے اس عرض کا اپنے محل سے جدا ہونا ممتنع ہو گیا ہو تو یہ اس کے عرض ہونے کا موجب نہ ہوگا اس سے وہ فرق معلوم ہو گیا جو عرض کے موضوع میں وجود اور جسم کے مکان۔ زمان اور عرض میں وجود کے درمیان اور شے کے غایت میں ہونے کے درمیان ہے جیسے انسان کا سعادت میں ہونا اور مادے کا صورت میں ہونا۔ کیونکہ جسم کبھی اپنے مکان و زماں اور عرض سے جدا ہو جاتا ہے۔ اور انسان کی غایت بھی اس کی جسمیت اور انسانیت کے ساتھ ہے اسی طرح کبھی مادہ بھی اپنی بعض صورتوں کو چھوڑ دیتا ہے۔ حالانکہ اس (مادہ) کا وجود باقی رہتا ہے۔ لہذا اس کا تقوم بلحاظ صورت (جسمیہ) ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جسم اگرچہ کسی خاص مکان و زماں کو چھوڑ دیتا ہے مگر وہ مطلق مکان و زماں سے تو کبھی علیحدہ نہیں ہوتا اور اسی طرح مطلق عرض سے بھی جدا نہیں ہوتا پھر اس میں اور عرض کے موضوع میں ہونے کے درمیان کیا فرق رہا۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ہمارے اس قول کا کہ "عرض کی مفارقت اپنے موضوع سے ناممکن ہے" یہ مطلب ہے کہ وہ چیز (یعنی عرض) اپنی شخصیت کے سبب سے اس موضوع کی مقتضی ہے۔ اور یہ جسم کے مطلق زمان و مکاں کے وجود کے خلاف ہے۔ کیونکہ امور کلیہ کا وجود خارج میں نہیں ہوتا۔ اور جو خارج میں موجود نہ ہو جسم کا وجود خارجی اس میں محال ہے۔ اور عرض کے موضوع میں موجود ہونے سے ہماری مراد اس (عرض) کا وجود خارجی ہے نہ کہ وجود ذہنی۔ اس کے علاوہ بعض اجسام کا وجود مکان میں ممتنع (بھی) ہوتا ہے جیسے جرم اقصیٰ (جرم فلک الافلاک)۔ اسی طرح جسم جب آن میں حاصل ہوتا ہے تو زمانے میں حاصل نہیں ہوتا

اگر یہ کہا جائے کہ اجسام ابداعیہ (یعنی وہ اجسام جو مادے اور زمانے سے غیر مسبوق ہیں) کی اپنے خاص مکانوں سے مفارقت ممتنع ہے لہذا وہ (اجسام ابداعیہ تمہارے اس تعریف کے بموجب) اعراض ہو جائینگے

دوسری فصل

تو اس کا جواب یہ ہے کہ (ان دونوں کے درمیان) یہ فرق ہے کہ اعراض کا تشخص ان کے معینہ موضوعات کے سبب ہی سے ہوتا ہے مگر ابداعیات کا تشخص اس وجہ سے نہیں کہ وہ ان چیزوں میں حاصل ہیں کیونکہ ان کی نوع ان کے تشخص (یعنی فرد) میں ہوتی ہے لہٰذا ان کی طبیعت نوعیہ ان کا
۱۴۱ تشخص کرنے والی ہوتی ہے۔ پھر ان چیزوں میں ان (ابداعیات) کا حاصل ہونا ان کے تشخص کے تابع ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تم نے جو کچھ بیان کیا وہ فلکی اجرام کے مواد (جمع مادہ) سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی صورتوں میں موجود ہیں تو ان کی صورتوں کا قوام حاصل شدہ ہے۔ وہ ان کے جز بھی نہیں ہیں اور اس مادے کا قوام جس میں وہ ہیں ان کے بغیر درست نہیں اور وہی تو صورت ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مادہ صورت میں ہے۔ کیونکہ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ (لفظ) "میں" کے معنی یہ ہیں کہ وہ محل کا واصف ہو۔ حالانکہ مادہ صورت کا واصف نہیں بلکہ (معاملہ) اس کے برعکس ہے (یعنی مادہ موصوف ہے نہ کہ صورت)

تیسری فصل

جوہر کی رسم (تعریف بالخاصہ)

جوہر وہ موجود ہے جو کسی موضوع میں نہ ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس (تعریف) سے تو خدائے تعالیٰ کا بھی جوہر ہونا لازم آجائے گا۔ نیز جواہر کلیہ (چونکہ) موضوع میں موجود ہیں (اس لیے وہ جوہر نہ ہوں گے) تو (جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ ہمارے اس قول کا کہ "وہ (جوہر) موضوع میں نہ ہو" مطلب یہ ہے کہ جوہر کی ماہیت جب پائی جاتی ہے تو وہ موضوع میں نہیں ہوتی۔ جس کی تحقیق یہ ہے کہ "موجود موضوع میں نہ ہو" سے کبھی ہماری مراد ایسی چیز ہوتی ہے جو خارج میں موجود ہے مگر وہ کسی موضوع میں نہیں ہے۔ اور یہ بات اسی وقت صادق آتی ہے جب کہ وہ خارج میں موجود ہو اور کبھی اس سے ہماری مراد ایسی چیز ہوتی ہے کہ جب وہ خارج میں موجود ہوگی تو موضوع میں نہ ہوگی اور یہ معنی (دونوں صورتوں میں) صادق آتے ہیں خواہ وہ خارج میں موجود ہو یا نہ ہو۔ جیسے چھری کے لیے یہ کہیں کہ وہ کاٹنے والی ہے (تو اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں) اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ وہ اس وقت کاٹنے والی ہے تو جس وقت وہ کاٹ نہ رہی ہو یہ معنی غلط ہوں گے۔ اور اگر اس سے

تیسری فصل

یہ مراد ہو کہ جب اثر قبول کرنے والا مل جاتا ہے تو چھری کاٹتی ہے تو یہ معنی اس پر (ہر وقت) صادق آئیں گے۔ خواہ وہ بالفعل کاٹ رہی ہو یا نہ کاٹ رہی ہو۔

ہم جب جوہر کو یہ کہتے ہیں کہ جوہر وہ موجود ہے جو کسی موضوع میں نہ ہو تو اس سے ہماری مراد دوسرے معنی ہوتے ہیں ورنہ ہم کسی چیز پر جوہریت کا حکم اس وقت تک نہیں لگا سکیں گے جب تک کہ ہم کو اس کے وجود خارجی کا علم نہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

(دوسرے اعتراض کا جواب) جب یہ امر تحقیق ہو چکا تو ہم کہیں گے کہ صور کلیہ ذہنوں میں موجود ہیں۔ اور ذہن میں رہنے تک اگرچہ وہ موضوع میں ہیں (مگر اس وقت بھی) ان پر یہ صادق آتا ہے کہ اگر وہ خارج میں ہوتیں تو موضوع میں نہ ہوتیں لہذا اس وقت بھی (جب کہ وہ ذہن میں ہیں) ۱۴۲
جوہر ہوں گی۔ مگر باری تعالیٰ پر تو یہ معنی صادق نہیں آتے۔ کیونکہ یہ معنی صرف اسی صورت میں پائے جائیں گے جب کہ کسی چیز کی ماہیت اس کے وجود کے سوا ہو۔ یہاں تک کہ اس پر یہ حکم لگایا جائے کہ جب اس کو وجود عارض ہوگا تو وہ موضوع میں نہ ہوگی اور باری تعالیٰ کے متعلق یہ کہنا غلط ہے۔ یہ جواب اس (امر) پر مبنی ہے کہ وجود باری خود اس کی ماہیت ہے۔

چوتھی فصل

جوہر کا اطلاق اپنے ماتحت انواع پر جنس کی طرح ہوتا ہے یا نہیں؟

اکثر لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ جوہر اپنے ماتحت پر اسی طرح محمول ہوتا ہے جس طرح "ماھو" کے جواب میں بلحاظ شرکت مقوم اپنے متقوم پر محمول ہوتا ہے جیسے جنس کا حمل اس کے انواع پر ہوتا ہے۔

بہت کم لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جوہر کا حمل (اپنے ماتحت انواع پر) غیر مقومہ لوازم کی طرح ہے۔ اور حق انھیں کے ساتھ ہے۔ اگرچہ ان کا استدلال اس بارے میں کمزور ہے مگر ہم (پہلے ان کے دلائل) بیان کر دیتے ہیں۔ پھر ان کی کمزوری ظاہر کرنے کے بعد اس بارے میں ان دلائل کو بیان کریں گے جو حق ہیں۔

(اپنے دعویٰ کے ثبوت میں) انھوں نے پانچ دلائل پیش کیے ہیں۔

پہلی (دلیل) جوہر وہ موجود ہے جو کسی موضوع میں نہ ہو۔ اور موجود کسی ماہیت میں داخل نہیں ہوتا۔ اور موضوع میں نہ ہونا" بھی (یعنی مفہوم) سلبی ہونے کے سبب (ماہیت میں) داخل نہیں۔ اور جب ان دونوں (یعنے موجود اور اس کا موضوع میں نہ ہونا) میں سے کوئی ایک بھی ماہیت میں داخل نہیں تو ایک کو دوسرے

چوتھی فصل

سے مقید کرلینے کے بعد بھی ان کا (ماہیت میں) داخل ہونا ناجائز ہوگا۔

دوسری (دلیل) اگر جوہر جنس ہو اور وہ واجب الوجود پر اس کا اطلاق ہو تو واجب الوجود کے لیے بھی ایک جنس ہوگی۔ لہذا اس کی ذات جنس و فصل سے مرکب ہو جائے گی (پس) اس صورت میں واجب واجب نہ رہے گا)۔

تیسری (دلیل) اگر جوہر جنس ہو اور عقول و نفوس پر اس کا اطلاق ہو تو ان (عقول و نفوس) کا امتیاز اجسام سے ایسی فصل کے ذریعے سے ہوگا جو ان کی مقوم ہے لہذا معلول اول مرکب ہو جائے گا اور واجب الوجود کی ذات احدی سے ایک سے زیادہ (معلول) کا صدور ہو جائے گا۔

چوتھی (دلیل) اگر جوہر جنس ہوگا تو اپنے ماتحت (انواع) پر کم از کم اس کا حمل بالتواطؤ (یکسان) ہوگا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ جواہر مفارقہ کی جوہریت اولی ہے۔ اور بعض اجسام کا موضوع سے مستغنی ہونا ہیولی کی جوہریت سے اولی ہے

پانچویں (دلیل) کلیات اجسام اپنے جزئیات کے ساتھ ماہیت میں مساوی نہیں ہوتے (یعنی اجسام کلیہ اور ان کے جزئیات کی ماہیت یکساں نہیں ہوتی)۔

۱۴۳ اس لیے اگر جوہریت امور مقومہ سے ہو تو ان کی ماہیتیں باہم یکساں ہوجائینگی حالانکہ یہ باطل ہے۔

ہم کہیں گے کہ پہلی دلیل تو اس امر پر مبنی ہے کہ جوہر کی رسم کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود حاصل ہونے کے باوجود وہ کسی موضوع میں نہ ہو۔ اور ہم بیان کرچکے ہیں کہ یہ مراد نہیں بلکہ اس (رسم جوہر) کا مطلب یہ ہے کہ جوہر اگر وجود خارجی سے موصوف ہو تو موضوع سے بری ہوگا۔

دوسری دلیل (میں جو اشکال وارد ہوا ہے اس) کا حل وہی ہے جو ہم نے بیان کردیا ہے کہ جوہر بطریق مذکور واجب الوجود پر صادق نہیں آتا۔

تیسری دلیل (کا جواب یہ ہے کہ) آگے ہم بیان کریں گے کہ نوع کا ایجاد اس طرح نہیں ہوتا کہ پہلے جنس پائی جائے۔ پھر فصل پائی جائے اور پھر ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے بلکہ جنس کا ایجاد خود نوع کا ایجاد ہوتا ہے۔ نہ یہ کہ وہ

اس کی مغائر ہے اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ جزء جنسی کا ایجاد مقدم ہوتا ہے لیکن موثر تقوم چوتھی فصل
جنس کے لیے فصل موثر میں اثر کرتا ہے تو جنس میں اس (موثر) کی تاثیر بواسطۂ فصل
ہوگی۔ اس صورت میں بسیط کے لیے بھی کوئی محال لازم نہیں آتا۔ (یعنی معلول
اول کی بساطت میں کوئی فرق نہیں آئے گا)۔ نیز ہمارے پاس حق یہ ہے کہ بسیط
سے ایک سے زیادہ کا صدور محال نہیں۔

چوتھی دلیل (میں جو اشکال وارد ہوا ہے اس) کا حل یہ ہے کہ بعض
جواہر بعض سے بلحاظ جوہریت اولی نہیں ہوتے۔ بلکہ بلحاظ وجود خارجی اولی
ہوتے ہیں اور ہم یہ کہ چکے ہیں کہ وجود خارجی جوہریت کے مفہوم میں داخل
نہیں۔ لہذا جوہریت میں تو تقدم و تاخر کا تفاوت نہیں ہوتا بلکہ تقدم و تاخر بلحاظ
وجود ہوتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسا ہم نے اعداد میں کہا ہے کہ ناقص بلحاظ
وجود زائد سے مقدم ہوتا ہے لیکن چونکہ عدد ہونے میں یہ تقدم نہیں ہوتا
بلکہ وجود میں ہوتا ہے اس لیے عدد کے جنس ہونے میں اس سے کوئی
خرابی نہیں پیدا ہوتی۔ کیونکہ تین اس لیے عدد نہیں کہ دو عدد ہے
اگرچہ تین کا وجود دو کے وجود ہی سے ہے۔

۱۴۴ پانچویں دلیل (میں جو اشکال وارد ہوا ہے اس) کا حل تو ہم نے
(اوپر) بیان کر دیا ہے جب تمھیں ان دلائل کی کمزوری معلوم ہو گئی تو
(اب) ہم وہ دلائل بیان کریں گے جو قابل اعتماد ہیں۔ اور یہ چار ہیں۔

پہلی (دلیل) جوہر اگر جنس ہو تو جو انواع اس میں داخل ہیں وہ باہم
ایک دوسرے سے بذریعہ فصول ممتاز ہوں گی۔ اور ان فصول کی ماہیتیں
یا تو جواہر ہوں گی یا نہ ہوں گی۔ اگر جواہر نہ ہوں تو اعراض ہوں گی اور یہ
محال ہے کیونکہ عرض کا قوام جوہر سے ہوتا ہے اور جس چیز کا تقوم کسی اور
چیز سے ہو تو وہ چیز خود اس چیز کی مقوم نہیں ہوتی لہذا وہ جوہر ہی ہو گی۔
پھر جوہر کا قول ان پر (یعنی ان فصول کی ماہیتوں پر) یا تو اس طرح ہو گا جس طرح
جنس کا قول اپنے ماتحت پر ہوتا ہے یا ایسا ہو گا جیسے لوازم کا (اپنے ملزومات
پر) ہوتا ہے۔ اگر جنس کے قول کی طرح ہو تو نوع کے تقوم طبعی ہیں فصل جنس کی

چوتھی فصل

مساوی ہو جائے گی۔ لہذا وہ دوسری فصل کی محتاج ہو گی اور تسلسل لازم آئیگا اور اگر یہ قول لوازم خارجیہ کی طرح ہو تو یہی مطلوب ہے۔

دوسری (دلیل) نفس انسانی جوہر مجرد اور قائم بالذات ہے آگے ہم یہ ثابت کریں گے کہ نفس کو خود اپنا جو علم ہے وہ اکتسابی نہیں ہو سکتا۔

حکما اس بات پر (نہ صرف) متفق ہیں بلکہ ان کا یہ ادعا ہے کہ نفس کو خود اپنا علم خود وہی نفس اور اس کی ذات ہے۔ جب یہ بات ہے تو اس کو اپنی جوہریت کا علم ہمیشہ حاصل اور اس علم کا اولی ہونا ضروری ہے۔ جب ایسا نہیں ہے تو ثابت ہوا کہ جوہریت اس کی ماہیت میں داخل نہیں بلکہ وہ (جوہریت) اس (نفس) کے لوازم میں سے ہے۔

اگر یہ کہا جائے مانا کہ انسان کو اپنے نفس کے وجود کا علم غیر اکتسابی ہوتا ہے لیکن اس کے نفس کی ماہیت کا علم اکتسابی ہونا کیوں ناجائز ہے۔ اور جوہریت وجود نفس کی مقوم نہیں ہوتی بلکہ اس کی ماہیت کی مقوم ہوتی ہے اور جب اس کی ماہیت کا علم اکتسابی ہو تو اس کی جوہریت کا علم بھی اکتسابی ہو سکتا ہے

تو ہم اس کے جواب میں یہ کہیں گے کہ اصول حکماء کے بموجب یہ امر باطل ہے کیونکہ وہ اس امر پر متفق ہیں کہ انسان کو اپنے نفس کا علم خود اسی کا نفس ہوتا ہے اس لیے کہ اگر یہ اس کے نفس پر زائد ہو تو یہ ضروری ہو گا کہ اس کے نفس میں ایک صورت ہو جو اپنی نوعیت میں اس کے نفس کی مساوی ہو۔ جس سے دو مثلوں کا اجتماع لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ جب ایسا ہے تو یہ ضروری ہوا کہ اس کو اپنی حقیقت کا علم (اس طرح ہو کہ) خود اس کی حقیقت اس کے سامنے آجائے۔ لہذا نفس کے سامنے اپنی حقیقت کے علم کا ہمیشہ رہنا ضروری ہے۔ اس صورت میں الزام باقی نہیں رہا۔

تیسری (دلیل) جب ہم جسم کو یہ کہتے ہیں کہ وہ جوہر ہے تو یہاں تین امور پائے جاتے ہیں۔

(۱) اس کا موضوع سے مستغنی ہونا۔

(۲) بشرط وجود ماہیت کا اس استغنا کی علت ہونا۔

(۳) وہ ماہیت جس کو یہ علت ہونا عارض ہوا ہے۔

۱۴۵ اگر ہم جوہریت کی شرح موضوع سے مستغنی ہونا کریں تو وہ (ماہیت جس کو یہ عارض ہوا ہے کہ وہ علت استغنا ہے) جنس نہ ہوگی کیونکہ موضوع سے مستغنی ہونا سلبی معنی ہیں۔ اگر ہم اس کی یہ تفسیر کریں کہ وہ ماہیت بشرط وجود اس استغنا کی علت ہے تو یہ معنیٰ سلبی نہ ہوں گے کیونکہ ماہیت کا علت ہونا ان احکام میں سے ایک حکم ہے جو ماہیت کا تحقق پورا ہونے کے بعد اس کو لاحق ہوتے ہیں کیونکہ جب تک کسی چیز کی ماہیت متحقق نہ ہو جائے اسکی ماہیت دوسری چیز کی علت نہیں ہو سکتی (مگر یہ اسی وقت درست ہوگا) جبکہ ہم یہ تسلیم کریں کہ ماہیت کا اس حکم کی علت ہونا ایک امر ثبوتی ہے۔ حالانکہ سچ تو یہ ہے کہ وہ امر ثبوتی نہیں ہو سکتا کیونکہ علت کا اپنے معلول کو مقتضی ہونا ایسا وصف ثبوتی ہے جو اس علت پر زائد ہے تو اس کا اس وصف ثبوتی کا مقتضی بھی اس پر زائد ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے گا۔ اور اگر اس کا جائز ہونا مان لیا جائے تو (بھی) مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ہم کہیں گے کہ ماہیت بلحاظ ماہیت ہونے کے کسی امر کی مقتضی ہے یا نہیں۔ اگر وہ (کسی امر کی) مقتضی نہیں ہے تو ماہیت علت ہونے سے خارج ہو جائے گی اور اگر وہ (کسی امر کی) مقتضی ہے تو اس ماہیت اور اس مقتضی میں کوئی متوسط نہ ہوگا اور نہ یہ مقتضی متوسط کا مقتضی ہوگا نہ کہ ماہیت کا حالانکہ ہم نے اسکو ماہیت کا مقتضی فرض کیا ہے۔ لہٰذا یہ خلاف مفروض ہے بس ثابت ہوا کہ ماہیت کا علت استغنا ہونا وصف ثبوتی نہیں ہو سکتا یعنی جنسی ہونا تو درکنار لیکن جوہر کی تشریح اگر ہم یوں کریں کہ "وہ ماہیت جسکو یہ علت ہونا۔ عارض ہوا ہے" تو جسم میں یہ علت ہونے کا معروض خاص اس کا جسم ہونا ہوگا اور عقل میں (اس علت ہونے کا) معروض خاص اس کا عقل ہونا ہوگا۔

پھر تو مختلف ماہیتیں ایک لازم میں مشترک ہو سکیں گی۔ اور جب یہ احتمال ہے تو وہاں کوئی امر مشترک نہ ہوگا تو پھر جوہریت جنس کیسے بنے گی؟ حالانکہ اس (جنس) کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ اس میں ایک وصف مشترک ہو۔

چوتھی فصل

چوتھی (دلیل) ماہیت جس کو جوہر کہا جائے یا تو بسیط ہوگی یا مرکب۔ اگر وہ بسیط ہے تو وہ جنس کے تحت قطعاً داخل نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جو چیز کسی جنس کے تحت میں داخل ہو تو اس میں ایک فصل کا ہونا ضروری ہے جو اس کو اسی جنس کے تحت کی دوسری نوع سے ممتاز کرے۔ پھر اس صورت میں ماہیت مرکب ہو جائے گی۔ حالانکہ ہم نے اس کو بسیط فرض کیا ہے

۱۴۶ اور یہ خلاف مفروض ہوا۔ لہذا ماہیت بسیط جنس کے تحت میں داخل ہی نہیں۔ حالانکہ وہ (ماہیت بسیطہ) جوہر کے تحت میں داخل ہے۔ تو ضروری ہوا کہ جوہر جنس نہ ہو۔

اگر وہ ماہیت جس کو جوہر کہا جائے بسیط نہ ہو بلکہ مرکب ہو تو تمہیں معلوم ہے کہ ہر مرکب میں اجزائے بسیطہ ہوتے ہیں اور ان میں کا ہر جز موضوع سے غنی ہوگا یا غنی نہ ہوگا۔ اگر جوہر کے مقومات جوہر سے غنی نہ ہوں تو وہ (مرکب) جس کا تقوم ایسے اجزاء (بسیطہ) سے ہو جو موضوع سے غنی نہیں ہیں وہ (مرکب خود بھی) موضوع سے غنی نہ ہوگا۔ (حالانکہ) یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر (مرکب کے) یہ اجزاء بسیطہ موضوع سے غنی ہوں تو اس صورت میں ان پر جوہر ہونا تو صادق آئے گا مگر ان کا کسی جنس کے تحت ہونا غلط ہوگا۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جوہر بسیط کسی جنس کے تحت میں نہیں ہوتا تو لازم آئے گا کہ جوہر اپنے ماتحت پر اس طرح نہ کہا جائے جس طرح جنس اپنے ماتحت پر کہی جاتی ہے۔ اس بیان میں کہ جوہر اپنے ماتحت کی جنس نہیں ہے بس ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں مگر جوہر کو جنس ثابت کرنے والوں کے لیے اس میں کوئی شبہہ (بھی) نہیں دلیل تو درکنار۔ جس کی ہم تردید کریں۔

پانچویں فصل

کلیاتِ جواہر جواہر ہیں

جوہر کے پانچوں[1] اقسام کبھی کلی ہوتے ہیں کبھی جزئی۔ جسطرح جزئیات جواہر ہیں اُسی طرح کلیات بھی (جواہر ہیں) اس کے تین قطعی دلائل (براہین) ہیں پہلی (دلیل) تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ جوہر ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ خارج میں ہے۔ اور کسی موضوع میں نہیں ہے۔ بلکہ اس کی جوہریت یہ ہے کہ وہ ایسا ہو کہ جب خارج میں پایا جائے تو کسی موضوع میں نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ ان کلی۔ ذہنی صورتوں کی (بھی) جو جواہر کی مطابق ہیں ماہیتیں ہیں اور وہ ماہیتیں جب خارج میں پائی جائیں تو موضوع میں نہ ہوں گی۔ پھر تو کلیات جواہر ہیں۔

دوسری (دلیل) کلیات کا مطلق حمل (بھوھو) جن جزئیات پر ہوتا ہے ان کی جوہریت میں تو کوئی شک نہیں اور اعراض میں سے کسی عرض کا جواہر پر مطلق حمل نہیں ہوتا لہذا کلیات جواہر میں سے کوئی بھی عرض نہیں پھر تو وہ

---

[1] عقل۔ نفس۔ صورت۔ مادہ۔ جسم (از مترجم)۔

پانچویں فصل

جواہر ہوئے۔

۱۴۷ **تیسری (دلیل)** اگر کسی شخص کی جوہریت محض اس کی شخصیت کے سبب سے ہو تو اس شخص کے سوا کوئی دوسرا جوہر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ (جوہریت) اس کی شخصیت کے سبب سے نہ ہو بلکہ اس کی ماہیت کی وجہ سے ہو تو اس ماہیت کا جوہر ہونا ضروری ہے۔ خواہ وہ کسی طرح پائی جائے۔

یہ دلیل غور طلب ہے۔ کیونکہ جب ہم زید کی شخصیت کو اس کی جوہریت کی علت قرار دیں تو زید کی شخصیت کے عدم سے اس کی جوہریت کا ارتفاع لازم نہ آئے گا کیونکہ اس معلول کی جو بلحاظ نوع واحد ہے بہت سی علتیں ہو سکتی ہیں۔ جیسا آگے آئے گا

وہ لوگ جو اس بات کے قائل ہیں کہ جوہر اپنے ماتحت کی جنس ہے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر ماہیت صرف اپنے وجود خارجی کے وقت جوہر ہو۔ حالانکہ اس کا وجود خارجی ایک امر عرضی ہے تو لازم آیا کہ ماہیت کو کسی عارض کا عروض ماہیت کے وصف ذاتی کے ثبوت کا سبب بن جائے اور یہ محال ہے۔ (نیز) اس (عارض) کا زوال امر ذاتی کے زوال کا سبب ہو جائے اور یہ بھی محال ہے۔ لہذا کلیات جواہر جواہر ہیں۔

چھٹی فصل

جزئیات بلحاظ جوہریت کلیات سے اولیٰ ہیں

تمھیں یہ خیال رکھنا ضروری ہے کہ اولیٰ کے معنی اول سے جدا ہیں۔ کیونکہ جو چیز (ایسی ہو کہ وہ) کسی دوسری چیز کے لیے ثابت ہونے سے پیشتر خود اس کے لیے (اس کا) محمول ثابت ہو بس یہی وہ چیز ہے جس پر اس کے محمول کا حمل تقدم و تاخر سے ہوتا ہے۔ جیسے وجود کہ وہ پہلے واجب کے لیے ہوتا ہے پھر ممکن کے لیے اس کا حمل ثانوی ہوتا ہے (لہٰذا ایسے ہی تقدم و تاخر کے لحاظ سے ایک چیز دوسری سے اول ہوتی ہے) مگر اولیٰ وہ ہے جس کی ذات (ایسی ہو کہ اس) کو جو لواحق اور کمالات عارض ہوتے ہوں وہ (اُن لواحق و کمالات سے) زیادہ ہوں جو اس کے سوا کسی دوسری چیز کو عارض ہوتے ہیں حالانکہ ان دونوں چیزوں کی ماہیت یکساں ہوتی ہے پھر (ان دونوں میں) جو تفاوت ہوتا ہے وہ یا تو کسی شرط کے پوری نہ ہو سکنے کے سبب سے ہوتا ہے۔ یا کسی مانع کی وجہ سے۔ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ جزئیات بلحاظ جوہریت کلیات سے پہلے نہیں ہیں بلکہ تشریح مذکور کی بموجب وہ (یعنی جزئیات) بلحاظ جوہریت (کلیات سے) اولیٰ ہوتے ہیں۔ جس کے چار وجوہ ہیں۔

چھٹی فصل ۱۴۸

پہلی وجہ استغنا اور حاجت ہے کیونکہ کلی شخص کی محتاج ہوتی ہے لہذا شخص نہ ہو تو کلی کا وجود بھی نہ ہو گا۔ حالانکہ شخص کلی سے بے نیاز ہوتا ہے کیونکہ کلی تو وہ ہے جو بہت سوں پر کہی جائے۔ اس لیے اگر شخص کلی کا محتاج ہو تو شخص ایک اور شخص کا محتاج ہو گا جو اس کے ساتھ ہو تاکہ کلی ان دونوں پر کہی جائے۔

دوسری وجہ (جزئیات کا) تقدم بہ لحاظ اس امر کے استقرار کے ہے جس کا جوہریت میں (خاص طور سے) اعتبار کیا جاتا ہے یعنی وہ وجود جو موضوع میں نہ ہو۔ کیونکہ جوہریت کے معنی یہ ہیں کہ ماہیت اس طرح ہو کہ جب وہ پائی جائے تو موضوع میں نہ ہو اور اشخاص کو یہ وجود حاصل ہوتا ہے حالانکہ کلیات کو یہ بات نہیں حاصل ہوتی۔

تیسری وجہ بلحاظ فضیلت ہے یعنی آفرینش کا مقصد ہی یہ ہے کہ نوع کو شخص بنایا جائے تاکہ وہ خارج میں ظاہر ہو سکے۔

چوتھی وجہ۔ سبقت اسمی ہے کیونکہ وہ پہلی چیز جس کی یہ تعریف کی گئی کہ وہ موضوع میں نہیں وہ اشخاص جزئیہ ہیں۔

واضح ہو کہ کلیات میں (بھی) اس بارے (یعنی ایک دوسرے سے اولی ہونے) میں تفاوت ہے۔ کیونکہ انواع بہ لحاظ جوہریت اجناس سے اولی ہیں اس لیے کہ انواع بہ نسبت اجناس کے اشخاص کے ساتھ زیادہ مشارکت رکھتی ہیں لہذا جنس کی نسبت نوع کی طرف ایسی ہو گی جیسی نوع کی اشخاص کی طرف ہے۔ اور اسی سبب سے اجناس جواہر ثانیہ کہلاتی ہیں۔

یاد رکھو جب ہم یہ کہتے ہیں کہ جواہر محسوسہ بلحاظ جوہریت جواہر معقولہ سے اولی ہیں تو معقولہ سے ہماری مراد کلیات محسوسہ ہی ہوتی ہے۔ کیونکہ اشخاص عقلیہ جو (مادہ و غواشی مادہ سے) مجرد و مفارق ہیں ان کا بلحاظ جوہریت اشخاص محسوسہ سے اولی ہونا تو ایک کھلی ہوئی بات ہے اس لیے کہ وہ (اشخاص مجردہ اشخاص محسوسہ کے) اسباب وجود ہیں اس حیثیت سے کہ وہ (اشخاص مجردہ) ان (اشخاص محسوسہ) کے اسباب وجود ہیں اور وہ ان سے مستغنی ہیں لہذا

چھٹی فصل

استغناء کے معنی جن کا جوہریت میں (خاص) اعتبار ہے ان میں بدرجۂ اتم پائے جاتے ہیں یفصول منطقیہ بھی جواہر ہیں کیونکہ وہ جواہر پر محمول ہوتی ہیں اور یہ حمل حمل مطلق (ھو ھو) ہوتا ہے۔

بسیطہ جیسے نطق وہ بھی جواہر ہیں کیونکہ وہ ان انواع کے مقومات ہیں

۱۴۹ جو جواہر ہیں اور جوہر کا مقوم بھی جوہر ہی ہوتا ہے۔

(اس کے متعلق) ایک کہنے والا یہ کہ سکتا ہے کہ یہ (بات) سفیدی سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ سفیدی سفید کی جزء ہوتی ہے جو جوہر پر محمول ہے حالانکہ وہ (سفیدی) جوہر نہیں۔

ساتویں فصل

جوہر کی ضد نہیں ہوتی

یہ مسئلہ صرف جواہر صوریہ میں ہو یدا اشکال ہو جاتا ہے (اس مسئلہ میں) شیخ نے ایک درمیانی طریقہ اختیار کر کے کہا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے۔ کیونکہ ہم دو ضدوں کے متعلق اگر ایک موضوع پر ان کے تعاقب کی شرط لگا دیں تو صورتیں باہم متضاد نہ ہوں گی کیونکہ ان کا موضوع نہیں ہوتا۔ اور اگر ہم یہ شرط نہ لگائیں بلکہ پھر ان دو معنی پر حکم لگائیں جن کا تعاقب ایک محل پر ہو خواہ وہ محل موضوع ہو یا مادہ تو صورتیں ایک دوسرے کی متضاد ہوں گی۔ جیسے ناریت اور مائیت۔ ارضیت اور ہوائیت۔

آٹھویں فصل

اشارہ کا مقصود جوہر ہوتا ہے

کہتے ہیں کہ اشارہ کسی چیز کی طرف حسی یا عقلی دلالت ہے جس میں اس (چیز) کے سوا دوسرا شریک نہیں ہوتا اعراض کی طرف اشارہ بغیر ان کے امتیاز کے نہیں ہوتا تمہیں معلوم ہے کہ ان کا امتیاز مادے کا معلول ہوتا ہے لہذا ان (اعراض) کی طرف اشارہ اس مادہ کے اشارے کے بعد ہوگا۔ اگر یہ اعتراض ہو کہ (خود) مادہ کا تشخص بھی تو ان اعراض کا معلول ہوتا ہے جو اسے گھیرے ہوئے ہیں تو اس کا حل آگے علم کے باب میں آئے گا۔

اشارہ عقلیہ اعراض شخصیہ کی طرف بغیر ان کے اسباب کے علم کے نہیں ہو سکتا۔ اور جب کوئی چیز اپنے اسباب سے معلوم کی جاتی ہے تو وہ کلی ہو جاتی ہے جس کی تحقیق آگے آئے گی اور کلی کی طرف اشارہ ناممکن ہے۔ کیونکہ وہ ایک ایسا امر ہے جس میں اشتراک واقع ہو سکتا ہے حالانکہ اشارہ منافی اشتراک ہے

اس سے تمہیں یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ کلیات جواہر کی طرف بھی

اشارہ نہیں ہو سکتا رہی یہ بات کہ آیا عقل بھی ایک مجرد کی طرف اس طرح اشارہ کر سکتی ہے کہ اگر اس کے ساتھ کوئی (دوسری چیز) اس کی نوعیت میں مساوی پائی جائے تو اس سے اس کو (موجود مجرد کو) جس کی طرف اشارہ کرنا ہوا الگ کرے تو (اس کی تفصیل) آگے آئے گی۔

نویں فصل

بلا کسی کی اتباع کے بسبب استحالہ ذاتی جوہر اضداد غیر اضافی کے قابل ہوتا ہے

اس (عنوان) سے ہم نے ظن اور قول سے احتراز کیا ہے کیونکہ یہ دونوں مظنون اور مخبر عنہٗ کے ساتھ صدق سے کذب میں بدل جاتے ہیں۔ مگر پھر بھی ظن کی ذات میں تو کوئی تغیر نہیں ہوتا بلکہ صرف اس کی نسبت و اضافت بدل جاتی ہے۔ جواہر عقلیہ چونکہ تغیر و انفعال سے دور ہیں اس لیے ان میں یہ خاصیت نہیں ہوتی۔ اور نہ جواہر کلیہ میں (یہ خاصیت تغیر ہوتی ہے) کیونکہ کلی تمام اشخاص پر مشتمل ہوتی ہے اور ہر شخص پر سیاہ یا سفید ہونا صادق نہیں آسکتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ جو عرض کلی ہوتا ہے وہ تو دو ضدوں کو قبول کرلیتا ہے جیسے رنگ کہ وہ سفیدی اور سیاہی دونوں کو قبول کرتا ہے۔

تو اس کے (جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ جو رنگ سیاہی کا حصہ ہے وہ تو سیاہی زائل ہو جانے کے بعد باقی ہی نہیں رہ سکتا کہ وہ سفیدی اور سیاہی سے موصوف ہے۔ البتہ (دوسرے معنی کے لحاظ سے) یوں کہا جاسکتا ہے کہ رنگ دو ضدوں کو قبول کرتا ہے۔ اس لیے اس کے (ایک) معنی یا تو یہ ہوں گے

نویں فصل

کہ کوئی (رنگ ایک ضد کو) اور کوئی (ایک دوسری ضد کو قبول کرتا ہے) یا یہ معنی ہوں گے کہ اگر لونیت کو وہم میں مجرد کر لیا جائے تو وہ ہمارے حسب منشا ان دونوں (ضدوں) میں سے ہر فصل کے قابل ہوگی۔ مگر گفتگو اس امر (وہمی) کے متعلق نہیں بلکہ گفتگو ایک ایسی چیز کے بارے میں ہو رہی ہے جو خارج میں حاصل اور دو ضدوں کو قبول کرتی ہے۔ اگر رنگ بھی خارج میں کبھی سفیدی کو اور کبھی سیاہی کو قبول کرے تو وہ سیاہی یا سفیدی نہ ہوگا بلکہ سیاہ و سفید ہوگا اور یہ باطل ہے جواہر کے خواص تو ہم پوری طرح بیان کر چکے اب اعراض کے خواص بھی بیان کرتے ہیں۔

دسویں فصل

عرض جنس نہیں ہے

(اس میں امر مشہور اور (امر) حق دونوں ایک دوسرے کے بالکل مطابق ہیں جس کی تین دلیلیں ہیں

پہلی (دلیل) ۔ ہم سیاہی ۔ سفیدی ۔ خط اور سطح کی ماہیت کا تصور کر لیتے ہیں ۔ مگر ان کے اعراض ہونے کے بارے میں ہم کو شک رہ جاتا ہے ۔ اگر عرضیت ایک امر غیر مقوم نہ ہوتی تو ہمارا یہ (تصور) ممتنع ہوتا ۔

دوسری (دلیل) عرضیت سے مراد کسی چیز کی وہ نسبت ہے جو اس کے موضوع میں حلول سے پیدا ہوئی ہے ۔ حالانکہ جنسی طبائع کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کا اسناد ایسے امور کی طرف ہو جو ذوات میں داخل ہیں نہ ان نسبتوں کی طرف جو ذوات کو عارض ہیں ۔ ۱۵۱

تیسری (دلیل) عرضیت ایک ایسا مقولہ ہے جو اپنے ماتحت پر تشکیک سے کہا جاتا ہے ۔ حالانکہ جنس اپنے ماتحت پر تشکیک سے نہیں کہی جاتی ۔ تو اس (عرضیت) کا جنس نہ ہونا ضروری ہے ۔ صغریٰ کی تفصیل یہ ہے کہ بعض اعراض کا اپنے موضوع سے تعلق بہ نسبت بعض کے زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ نسبتوں

اور اضافتوں کو دوسرے (اعراض) سے زیادہ موضوع کی شدید ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا عرض اپنے ماتحت پر تشکیک سے کہا جائے گا۔

ایک عالم نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ آیا حکما نے یہ نہیں کہا ہے کہ بعض جواہر اگرچہ بعض سے پہلے ہوتے ہیں مگر یہ تقدم چونکہ جوہریت میں نہیں بلکہ وجود میں ہوتا ہے اس لیے یہ لازم نہیں آتا کہ جوہر کو جنس ہونے سے خارج کر دیا جائے۔ اسی طرح بعض اعداد اگرچہ بعض سے مقدم ہوتے ہیں مگر یہ تقدم چونکہ عدد ہونے (عددیت) کے معنی میں نہیں ہوتا بلکہ وجود میں ہوتا ہے اس لیے عدد کو جنس ہونے سے خارج کرنا لازم نہیں آتا۔ اسی طرح یہاں بھی یہ کہنا کیوں نا جائز ہے کہ تمام اعراض اس (محمول) پر عرضیت کے حمل میں تو ایک دوسرے کے مساوی ہیں اور تفاوت ان کے وجودوں کی طرف رجوع ہو رہا ہے۔ اس تقدیر پر یہ لازم نہیں آتا کہ عرض اپنے ماتحت پر بالتشکیک کہا جائے۔

اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ تو صرف اس صورت میں لازم آئے گا کہ جب عرضیت کے معنی اس کے موضوع میں موجود ہونے کے سوا کچھ اور بھی ہوں۔ مگر جب کہ عرضیت کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اس کا وجود موضوع میں ہے لہٰذا جب اس میں تفاوت پیدا ہوگا تو خود عرضیت کے مفہوم میں بھی تفاوت پیدا ہو جائے گا۔ پہلا کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ عرض کے عرض ہونے کے لیے یہ شرط نہیں کہ وہ خارج میں موجود ہے اور اس کے ساتھ وہ کسی موضوع میں ہو۔ بلکہ اس کی شرط یہ ہے کہ وہ ایسے حال میں ہو کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو کسی موضوع میں ہو جیسے تم نے جوہر کے متعلق یہ کہا ہے کہ اس سے مراد وہ چیز نہیں جو خارج میں موضوع سے غنی ہو کر پائی جائے بلکہ اس (یعنی جوہر) سے مراد یہ ہے کہ جب وہ خارج میں پایا جاتا ہے تو موضوع سے غنی ہوتا ہے علیٰ ہٰذا عرض کا عرض ہونا بھی اس کے وجود کا مغائر ہے اس صورت میں وہی سوال عود کر آئے گا۔

گیارھویں فصل

انتقالِ اعراض محال ہے

اس کی مشہور دلیل یہ ہے کہ عرض (دو حال سے) خالی نہیں یا تو وہ موضوع کا محتاج ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر وہ موضوع کا محتاج نہ ہو تو کوئی عارض اس کو موضوع کا محتاج نہیں بنا سکتا کیونکہ جو چیز اپنی ذات سے بے نیاز ہے وہ کسی عارض کے سبب سے دوسری چیز کی محتاج نہیں ہوتی۔ اور اگر عرض موضوع کا محتاج ہو تو (اس کی بھی دو صورتیں ہوں گی) یا تو وہ کسی موضوعِ معین کا محتاج ہوگا یا موضوع غیر معین کا محتاج ہوگا۔ مگر کسی غیر معین موضوع کا محتاج ہونا محال ہے کیونکہ ایک معین چیز کسی غیر معین چیز کی مقتضی نہیں ہوتی لہذا اس کے واسطے ایک موضوعِ معین ضروری ہوگا پھر تو اس کی خصوصیت اسی موضوع سے متعلق ہوگی اور اس موضوع سے اس کا جدا ہونا ممتنع ہوگا۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ (استدلال) جسم معین سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اس (یعنی جسم) کے لیے بھی ایک معین حیز اور وضع ضروری ہے مگر اس کے ساتھ وہ کسی ایسے حیز معین اور شخصی کا طالب نہیں کہ جس سے اس کا انتقال ممتنع ہو۔ نیز مادہ صورت کا محتاج ہوتا ہے مگر کسی معینہ صورت

گیارھویں فصل

کا نہیں بلکہ (مطلق صورت کا محتاج ہوتا ہے) خواہ کوئی صورت ہو پھر عرض کا ایسا ہونا کیوں ناجائز ہے۔ نیز یہ کہنا کیوں ناجائز ہے کہ عرض موضوع کا محتاج ہے اور وہ اس حیثیت سے اپنی طبیعت نوعی میں متعین اور غیر مبہم ہے۔ مگر اسکی وحدت شخصیہ اس کی محتاج نہیں حاصل یہ کہ ابہام وحدت شخصی میں ہے اور احتیاج وحدت نوعی کو لہذا جو اس کا محتاج ہے وہ معین ہے اور جو غیر معین ہے وہ اس کا محتاج نہیں۔ نیز نفس ناطقہ اپنے حدوث میں مادۂ معینہ کا محتاج ہے۔ مگر جب وہ اس مادہ کو چھوڑ دیتا ہے تو معدوم نہیں ہو جاتا پھر یہاں (بھی) ایسا کیوں نہیں ہو سکتا۔ (اب) ہمارے لیے یہی بہتر ہے کہ اس برہان کو اس طرح بیان کر دیں کہ یہ اعتراضات ساقط ہو جائیں

لہذا ہم کہتے ہیں کہ عرض معین کا تعین بے شبہہ ایک ایسا امر ہے جو اس کی ماہیت پر زائد ہے جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے اور یہ تعین یا تو خود اس کی ماہیت کے اقتضا سے ہوگا یا اس کے کسی لازم کے اقتضا سے یا کسی امر غیر لازم کی وجہ سے ہوگا۔

۱۵۳ پہلی دو نوں قسمیں اس بات کی موجب ہوں گی کہ (اس عرض کی) نوع ایک ہی شخص میں ہو مگر ایسا تو نہیں ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ وہ قائم بالذات اور ہر موضوع سے مستغنی ہو جائے۔ کیونکہ وہ اپنے تعین ذاتی میں ہر چیز سے بے نیاز ہے۔

جب یہ باطل ہو گیا تو ثابت ہوا کہ اس خصوصیت کی کوئی خارجی علت ہے اور یہ اگر اس کا محل ہو تو (عرض کی) اس سے مفارقت ممتنع ہوگی یا اس (عرض) میں حال ہو تو وہ (عرض) اپنے وجود میں موجد کا اور اپنے تشخص میں محل کا ضرورت مند نہ رہے۔ پھر تو وہ محل سے بے نیاز ہو جائے گا۔ لہذا عارض عارض نہ ہوگا اور یہ تو خلاف مفروض ہے۔ یا (یہ ہوگا کہ وہ علت خصوصیت) نہ اس میں حال ہے نہ اس کا محل ہے تو اس (عرض) کی نسبت اس کی طرف ویسی ہی ہوگی جیسی اس کے ماسوا کی طرف ہے۔ پھر تو یہ اس کی علت شخصیہ اور معینہ نہ ہوگی۔ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اس خصوصیت کی علت وہ مادۂ معینہ ہے جو

گیارھویں فصل

اعراض شخصیہ میں پوشیدہ اور اس کا وجود اس حادث زمانی کے وجود سے سابق ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ عرضِ معین کی علت خصوصیت اس کا وہی تعلق ہے جو اس کو موضوع معین سے ہے لہٰذا جب وہ اس مادہ کو چھوڑ دے تو اسکی علتِ خصوصیت اور خصوصیت (دونوں) باطل ہو جائیں گے اور اس پہ تمام اشکالاتِ مذکورہ پیدا ہوں گے۔

رہا جسم معین تو اس کا تعین اس صورتِ معینہ کے تعین ہی کے سبب سے ہے جو اس کے مادہ معینہ کے لیے متعین ہے۔ (اور یہ تعین) صورتِ سابقہ کے تعین کے سبب سے ہے (اور یہ سلسلہ) اسی ترتیب سے ہے نہ کہ (تمھاری بیان کردہ) پہلی ترتیب سے۔ اور جب جسم کا تعین کسی وضع اور حیّز معین کا سبب نہ ہو تو وہ لامحالہ اس سے جدا ہو سکتا ہے۔

رہا مادہ تو وہ مطلق صورت (الصورۃ من حیث ھی صورۃ) کا محتاج ہے اور صورت بحیثیت صورت ہونے کے ایک امرِ معین ہے۔

اگر وہ (یعنی معترضین) کہیں کہ عرض کا مطلق موضوع (الموضوع من حیث ھو موضوع) کے محتاج ہونا کیوں ناجائز ہے۔ حالانکہ وہ اسی حقیقت سے معین ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ تیسرا اشک ہے جس کا حل یہ ہے کہ مادہ کے وجود کا مبدا ان صورتوں میں سے کوئی نہیں بلکہ عقل فعال ہے۔ اور وہ موجود متعین الوجود اور متشخص ہے۔ اور یہ صورتیں اس (عقل فعال) کے امکان تاثیر کی شرائط ہیں۔ جو ان صورتوں کو ھیولیٰ کے واسطے باقی رکھنے کے لیے درکار ہیں۔

۱۵۴ یہ ہو سکتا ہے کہ مؤثر معین ہو اور اس کی تاثیر کسی وجہ مشترک کے اعتبار سے بہت سے اُمور پر موقوف ہو۔ یہاں تک کہ ان میں سے کوئی ایک حاصل ہو تو کافی ہو جائے گر یہاں تو ہم بیان کر چکے ہیں کہ عرض معین کے تعین کا سبب وہ موضوع ہے جو لواحق جزئیہ سے مخصوص ہے لہٰذا اس کی وحدت نوعی ممتنع ہوگی۔ کیونکہ واحد نوعی کا تقرر خارج میں نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے تعین کی علت ایک معین شے اور تعین شخصی ہو۔

رہے نفوس ناطقہ تو ابدان ان کے حدوث کے شرائط ہیں کیونکہ وہ

گیارھویں فصل

اپنی جوہریت میں ان مادوں سے بے نیاز ہیں اور اسی سبب سے ان کا ان میں ہرگز انطباع نہیں ہوتا۔

رہے اعراض تو وہ جس طرح اپنے حدوث میں محتاج ہیں اسی طرح اپنے وجود میں بھی ایک حادث کے محتاج ہیں۔ اور وہ (حادث) ان کے موضوعات کا تعین ہے لہذا (اعراض کی موضوعات سے) مفارقت ان کے عدم کا موجب ہوگی۔

بارھویں فصل

عرض کے ساتھ عرض کا قیام درست ہے

مشہور یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے کیونکہ ہمارے اس قول کا کہ (ج) (ب) میں حلول کر گیا ہے یہ مطلب ہے کہ (ج) اس جگہ اور حیز میں حاصل ہوا ہے کہ جس میں ب حاصل ہوا ہے (مگر ج کا اس جگہ حاصل ہونا) بطریق مستقل نہیں بلکہ ب کے اس جگہ حاصل ہونے کا تابع ہے۔ اگر اس حیز میں ب کا حصول مستقل طور پر نہ ہوتا تو دونوں میں سے ایک حصول کو دوسرے کا تابع قرار دینا اس کے عکس سے اولیٰ نہ ہوتا۔ (بلکہ دو صورتوں میں سے کوئی ایک ہوتی) یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ قایم ہوتا جو محال ہے۔ یا ایک دوسرے کے ساتھ قایم نہ ہوتا اور یہی حق ہے بلکہ یہ دونوں اس حیز میں کسی تیسرے کی اتباع میں حاصل ہوتے۔ اور یہ دونوں اس تیسرے میں حال ہوتے اور تیسرا (بھی) اگر عرض ہو تو وہی پہلا کلام عود کرے گا اور اگر وہ (تیسرا) جوہر ہو تو یہی مطلوب ہے۔

ہم کہیں گے کہ حلول کی جو شرح انھوں نے کی ہے وہ ٹھیک نہیں

بارھویں فصل بلکہ حلول کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ ایک چیز دوسری چیز کے لیے ایسی مختص ہو جائے کہ ایک ان میں کا دوسرے سے موصوف ہو۔ اس صورت میں واصف کو حال اور موصوف کو محل کہتے ہیں۔

اگر وہ اس اختصاص کی حقیقت دریافت کریں تو ہم کہیں گے کہ ہمارے پاس اس اختصاص کی ماہیت جاننے کا بجز اس لازم کے ذکر کے
۱۵۵ اور کوئی طریقہ نہیں ہے۔

(یہ کوئی قاعدہ یا اصول نہیں ہے کہ) جب کسی چیز کی حقیقت اس کے مقومات سے نہ معلوم ہو تو اس چیز کی نفی ضروری ہے کیونکہ اکثر چیزیں (ایسی) ہیں کہ جن کو ہم صرف لوازم سے معلوم کرتے ہیں۔ اس کی تحقیق ہمارے اس سابقہ بیان سے بھی ہوتی ہے کہ وجود ماہیت پر زائد ہے۔ اور ماہیت وجود کے ساتھ متصف ہونے کی ان کے قول کے بموجب تفسیر نہیں ہوسکتی۔ نیز چونکہ موجودات کبھی صفات سلبی اور اضافات سے موصوف ہوتے ہیں۔ حالانکہ ان کے قول کے بموجب اس اتصاف کی تفسیر نہیں ہوسکتی۔ نیز واجب الوجود کے (بھی) صفات ہیں۔ خواہ وہ حقیقی ہوں یا اضافی (مگر) اس اتصاف کی یہ تفسیر نہیں ہوسکتی کہ اس کی ذات ان صفات حقیقی یا اضافی میں موثر ہے۔ کیونکہ موثریت (اثر اندازی) اس (یعنی واجب الوجود) کو عالم کی نسبت سے حاصل ہوئی ہے۔ حالانکہ وہ (واجب الوجود) عالم سے موصوف نہیں ہے لہذا ان کا قول باطل ہوگیا۔

جب یہ ثابت ہوگیا تو ہم یہ کہیں گے کہ اگر دو ایسے عرض فرض کریں کہ ان دونوں کے درمیان وہ اختصاص حاصل ہو جائے جو اُن میں سے ایک کو دوسرے سے موصوف کرے اور اس کے ساتھ کسی دوسرے جسم کا اس سے متصف ہونا ممتنع ہو تو اس وقت ہم کو معلوم ہوگا کہ ان دونوں عرضوں میں سے ایک عرض دوسرے میں حال ہے جس کی مثال آہستگی (بطوء) ہے کہ وہ ایک وجودی وصف اور حرکت کے وجود پر زائد ہے۔ تفصیل آگے معلوم ہوگا کہ بطوء سکنات کے خلل انداز

بارھویں فصل

ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ حرکت کے وجود پر ایک زاید کیفیت ہے
پھر یہ کہ جسم کا آہستگی سے موصوف ہونا ممتنع ہے کیونکہ ایسا جسم جس کی جسمیت
میں آہستگی ہو عقل میں نہیں آتا لہذا اس آہستگی سے حرکت ہی موصوف ہے
نہ کہ جسم۔ اسی طرح اعراض موجودہ کا ہر عرض وحدت سے موصوف ہے۔
اور تمھیں معلوم ہے کہ وحدت عرض ہے۔

یہ ایک نہایت اعلیٰ درجہ کا قاعدہ ہے جس پر اعلیٰ اعلیٰ درجہ کے اصول
مبنی ہیں۔ مخالفین جواہر غیر جسمانی کی اثبات میں اس مقدمہ کی بنا پر اعتراض
کرلیتے ہیں۔ یعنی وہ جب صفات سے موصوف ہے تو وصف اس بات کا
مقتضی ہے کہ موصوف متحیز ہو لہذا اس بیان سے وہ اپنے مطلوب کا
نتیجہ نکالتے ہیں اور کوئی اس مقدمہ سے واجب الوجود کا جسم ہونا ثابت
کرتا ہے لہذا اس پر غائر نظر ضروری ہے۔

تیرھویں فصل

ایک عرض کا دو محلوں میں قائم ہونا ممتنع ہے ۱۵۶

بعض لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے مگر اس کے باطل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ (یہ دو حال سے خالی نہیں) یا تو یوں کہا جائے کہ ایک عرض اسطرح منقسم ہوگیا کہ اس کا ہر جز اپنے موضوع کے ہر جز میں پایا جائے۔ تو یہ ایسی بات ہے جس میں کوئی نزاع نہیں۔ یا یوں کہا جائے کہ ایک ہی چیز بعینہ دونوں محلوں میں موجود ہے اور یہ محال ہے کیونکہ بداہت کا حکم یہ ہے کہ جو چیز اس محل میں پائی جارہی ہے وہ وہ نہیں ہے جو دوسرے محل میں پائی جاتی ہے کیونکہ اگر ہم دو عرض دو محلوں میں (اسطرح) قایم فرض کریں کہ ان دونوں عرضوں کا حال دو ہونے (اثنینیت) میں اس ایک عرض ہی کا سا ہو جو دو محلوں میں قائم ہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دو ایک سے جدا نہوں اور یہ محال ہے۔ لہذا ایک عرض کا دو محلوں میں قایم ہونا ممتنع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ عدد سے باطل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ (عدد) عرض ہے حالانکہ وہ بہت سے امور کو عارض ہوتا ہے اسی طرح کلیت بھی بہت سے امور کو عارض ہوتی ہے۔ اگر تم کہو کہ ان مجموعوں کی اس (یعنی مجموعہ ہونیکی)

تیرھویں فصل

حیثیت سے ایک وحدت ہے پھر اس وحدت کے اعتبار سے یہ عوارض اس کو عارض ہوتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ یہ وحدت اگر اس کو دوسری وحدت عارض ہونے کے بعد عارض ہوئی ہے تو تسلسل لازم آئے گا ورنہ وہی اشکال لازم آئے گا۔

دوسرے وہ (ایک عرض کے قیام کو دو محلوں کے ساتھ جائز ماننے والے) کہتے ہیں کہ دو مضافوں میں سے ہر مضاف علیحدہ اضافت سے قایم ہوگا۔ تو اس صورت میں ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے منقطع ہوگا۔ لہذا ان دونوں کے درمیان رابطہ ضروری ہے اور جب تک ایک عرض ان دونوں (مضافوں) سے قایم نہ ہو تو ربط حاصل نہ ہوگا۔

پہلے (اشکال) کا حل یہ ہے کہ اعداد کے موضوعات کی ایک وحدت ہے جس کے اعتبار سے وہ ان عددی صورتوں سے موصوف ہوتے ہیں جیسا ہم اوپر بیان کرچکے ہیں۔ دوسرے اشکال کا حل یہ ہے کہ ان دونوں (مضافوں) کے درمیان جو رابطہ ہے وہ وحدتِ نوعی ہے اور وہ دونوں میں سے ایک کو چھوڑ کر کسی ایک میں حال نہیں ہے۔ لہذا اضافیت (مضاف ہونا) مطلقاً ایک ایسا امر ہے جو دونوں مضافوں کے درمیان مشترک ہے مگر اس کا اس کی طرف مضاف ہونا دوسرے میں غیر موجود ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ میر، تمھارے قریب ہونا (ایک ایسی بات ہے جو) تمھارے مجھ سے قریب ہونے کے مغائر ہے۔ کیونکہ تمھاری اضافت جو میری نسبت سے (حاصل ہوئی ہے وہ) میرے لیے ثابت نہیں ورنہ میں اپنا آپ بھائی اور اپنا آپ باپ ہوجاوں گا جو محال ہے۔ جن مضافات کے دونوں طرف
۱۵۷ مختلف ہیں ان میں یہ معنی پوری طرح ظاہر ہوجاتے ہیں۔

چودھویں فصل

محل کی تقسیم سے حال کا تقسیم ہوجانا ضروری ہے

شیخ نے اس پر یہ دلیل بیان کی ہے کہ جسم بسیط قوت والا ہے۔ یہ قوت یا تو اس کی (یعنی جسم کی) جسمیت میں حاصل ہوگی یا اس کے اطراف میں حاصل ہوگی جیسے سفیدی اور روشنی۔ یا نہ اس کی جسمیت میں حاصل ہوگی نہ اس کے اطراف میں۔ اگر جسمیت اور اطراف دونوں میں نہ ہو تو (یہ قوت) اس (جسم) میں موجود ہی نہ ہوگی اور اگر اس کی جسمیت یا اطراف میں ہو تو تم جسمیت کا کوئی بھی جزلو یہ قوت اس میں پائی جائے گی یا نہ پائی جائے گی۔ اگر نہ پائی جائے تو وہ جزء اس قوت سے خالی ہوگا پھر تو پورے جسم میں یہ قوت نہیں بلکہ اس جسم کے بعض حصے میں (یہ قوت) ہوگی اور بعض میں نہ ہوگی۔ اور اگر قوت تقسیم قبول کرنے والے اطراف (یعنی سطوح) میں ہو تب بھی یہی حال ہوگا اور اگر (یہ قوت جسم کے) غیر منقسم طرف یعنی نقطہ میں ہو تو ضرور ہے کہ وہ گروی جسم میں نہ پائی جائے کیونکہ نقطہ حرکت کے بعد ہی پایا جاتا ہے۔ جو اس قوت کے بعد ہے اور وہ نقطہ میں ہے (یعنی نقطہ حرکت کے بعد ہوتا ہے اور حرکت قوت کے بعد اور قوت نقطہ میں ہے

چودھویں فصل

تو لازم آیا کہ نقطہ خود نقطہ کے بعد ہو) اور کوئی چیز اپنے آپ سے متاخر نہیں ہوتی نیز آگے تم کو علم النفس میں معلوم ہو گا کہ نقطہ نہ تو کسی قوت کا حال ہوتا ہے نہ کسی صورت کا اگر یہ قوت جسم کے اجزا میں سے ہر ہر جز میں پائی جائے تو (اس کی بھی دو صورتیں ہوں گی) اگر یہ قوت ان اجزا میں سے ہر جز میں پوری پوری حاصل ہو تو ایک حال کے بہت سے محل ہو جائیں گے جس کو ہم باطل کر چکے ہیں۔ یا محل کے ہر جز میں حال کا جز پایا جائے گا جس کا اقتضا یہ ہوگا کہ محل کے تقسیم ہو جانے سے حال بھی تقسیم ہو جائے (حالانکہ یہ قوت بسیط اور ناقابل تقسیم ہے)

اس دلیل پر شکل سے اعتراض نہیں ہو سکتا کہ یوں کہا جائے کہ شکل پوری کی پوری جسم میں موجود ہے۔ حالانکہ شکل جسم کے اجزا میں نہیں پائی جاتی کیونکہ ہم (اس کے جواب میں یہ) کہیں گے کہ شکل کے اجزا جسم کے اجزا میں پائے جاتے ہیں۔

لیکن شکل کے اجزا ماہیت میں اپنے کل کے مساوی نہیں ہیں اسلیے کہ شکل کی اس میں کوئی نہ کوئی ترکیب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بعض اعراض ایسے بھی تو ہیں کہ جن کا محل تقسیم ہو جانے سے وہ تقسیم نہیں ہوتے جیسے وجود۔ وحدت۔ اور اضافت۔ (جب ان میں یہ جائز ہے) تو باقی تمام اعراض میں ایسے امر کا ہونا کیوں ناجائز ہے۔

واضح ہو کہ نفس ناطقہ کا تجرد ثابت کرنے کے لیے شیخ نے جب یہ دلیل بیان کی کہ نفس اگر جسم ہو تو جو علم ناقابل قسمت امور سے متعلق ہے (وہ بھی) اس جسم کے تقسیم ہو جانے کے سبب سے تقسیم ہو جائے گا تو (شیخ کی اس دلیل ۱۵۸
پر) اس کے کسی شاگرد نے یہ معارضات وارد کیے جس کے شیخ نے دو جواب دیئے ہیں۔

پہلا (جواب) یہ ہے کہ معقول بحیثیت معقول ہونے کے صرف اجزاء مختلفہ ہی کی طرف منقسم ہوتا ہے لہذا وہ اجسام میں حلول نہیں کرے گا ورنہ ایسے اجزا کی طرف منقسم ہو جائے گا جو ایک دوسرے کے مشابہ ہیں مگر یہ

اعراض (ایسے نہیں ہیں کہ جن) کی ذاتیں معقول ہوں بلکہ (ان اعراض ہیں ایسی بات ہے کہ) وہ معقول اور غیر معقول (دونوں) ہوتے ہیں لہذا ان کو اگر متشابہ اجزا کے طرف تقسیم قبول کرنا عارض ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔

دوسرا (جواب) شیخ نے ایک دوسری جگہ کہا ہے کہ جو چیزیں اجسام کو عارض ہوتی ہیں ان کا اس حیثیت سے عارض ہونا کہ وہ قسمت نہیں قبول کرتے محال ہے بلکہ اگر کوئی چیز مثلاً ایسی ہو جو فی نفسہ تو تقسیم قبول نہیں کرتی مگر وہ جسم کو عارض ہو تو اس وقت قابل تقسیم ہو جائے تو وہ چیز اس حیثیت سے کہ وہ جسم میں ہے قابل تقسیم ہی ہوگی اور (چونکہ) معقول اس حیثیت سے کہ وہ ایک معقول ہے منقسم نہیں ہوتا لہذا ایک چیز بحیثیت معقول ہونے کے جسم میں نہ ہوگی۔

بعض متاخرین نے ان دونوں جوابوں کو ناقص قرار دیا ہے اور پہلے (جواب کے متعلق) یہ کہا ہے کہ (شیخ کا) یہ قول کہ جب یہ ممتنع ہے کہ صورت عقلیہ کا انقسام ایسے اجزا کی طرف ہو جن کی طبیعت باہم یکساں ہے۔ تو جسم میں اس کا حلول بھی ممتنع ہوگا (شیخ کے) اس (قول) پر تو نقض وارد ہوا ہے۔ کیونکہ وحدت قطعاً تقسیم ہی نہیں ہوتی نہ اجزاء مختلفہ کی طرف اور نہ اجزاء متشابہہ کی طرف پھر بھی وہ جسم میں حلول کئے ہوئے ہے۔

اور اس (یعنی شیخ) کی یہ بات عجیب ہے کہ وحدت۔ وجود۔ اور اضافت اجسام کو عارض ہونے والے معقول نہیں بلکہ وہ معقول اور غیر معقول دونوں ہوتے ہیں تو یہ جسم تقسیم قبول کر سکتی ہے۔ کیونکہ اس (یعنی شیخ) نے جسم میں معقول کے حلول کو اس (معقول) کی وحدت کے سبب سے محال قرار دیا ہے نہ کہ اس کی معقولیت کے سبب سے کیونکہ اگر نفس معقولیت کو حلول کا مانع قرار دیتا تو ایک چیز کے۔ لیے خود اس کے نفس کو علت بتانا ہوتا اور یہ بات اس کے اس قول کی قائم مقام ہوتی کہ معقول کا حلول جسم میں ممتنع ہے۔ کیونکہ معقول کا حلول جسم میں ممتنع ہے۔ اور معلوم ہے کہ یہ قضیہ بذات خود غیر بین ہے۔ بلکہ وہ ایک وسط کا محتاج ہے۔ اور یہ وسط وہی معقولیت کی وحدت ہے۔ ہم بیان کر چکے ہیں

چودھویں فصل

کہ نفسِ وحدت کا حلول جسم میں ممتنع نہیں ہے۔ پھر وحدت جسم میں کسی دوسرے کے حلول کی کیونکر مانع ہوگی

رہا دوسرا جواب تو اس (شیخ) کا یہ قول کہ ہر وہ چیز جو جسم کو عارض ہو وہ منقسم ہوگی تو (یہ قول) وحدت سے ٹوٹ جاتا ہے اور (شیخ کا دوسرا) یہ قول کہ اگر کسی چیز کا انقسام فی نفسہ ممتنع ہو مگر (وہی چیز) جسم کو عارض ہو تو جسم کے انقسام سے وہ بھی منقسم ہو جائے گی تو (اس کے متعلق) ہم کہیں گے کہ یہ کلام باطل ہے کیونکہ جس چیز کا انقسام ممتنع ہے۔ جب وہ کسی جسم کو عارض ہو تو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو اس کی حقیقت (جسم کو عارض ہونے کے بعد بھی) باقی رہے گی یا باقی نہ رہے گی اگر اس کی حقیقت باقی ہے تو اس کو انقسام کا عارض ہونا محال ہے کیونکہ جو (امر) بالذات ہے کسی عارض کے عروض کے سبب اس (امر بالذات) کا ارتفاع ممتنع ہے اور اگر اس چیز کی حقیقت باقی نہیں رہی تو یہ کیسے کہا جائے کہ وہی چیز منقسم ہوگئی۔

نیز اگر یہ جائز ہو کہ ایک چیز کا فی نفسہ تو انقسام محال ہو۔ مگر وہ جسم کو عارض ہونے کی وجہ سے منقسم ہو جائے تو صورت عقلیہ میں بھی یہ بات جائز ہونی چاہیئے۔

وحدت کے بارے میں تو ہم یہ جواب دیں گے کہ وحدت کی بہت سی اقسام ہیں۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور ان میں سے جسم میں وحدت اتصالی ہوتی ہے۔ اور یہی وحدت اتصالی انقسام بالفعل کی مانع اور انقسام بالوہم (یعنی تقسیم وہمی) کی غیر مانع ہے لہذا جب تک یہ (یعنی وحدت اتصالی) حاصل ہے۔ انقسام بالفعل کا حاصل ہونا ممتنع ہوگا اگر (یہ) کہا جائے کہ صورت عقلیہ کا (ایسا ہونا) کیوں ناجائز ہے اگرچہ اس کا (بھی) انقسام بالفعل محال ہو مگر انقسام وہمی تو اس کے لیے (بھی) جائز ہے اس حالت میں وہ جسمانی ہوگی تو ہم کہیں گے کہ جسمیت میں قسمت وہمی ایسے اجزا کے حاصل ہونے کا موجب ہوگی جو وحدت اتصالی میں باہم مشابہ ہیں (اور) یہ امر ممتنع نہیں ہے مگر صورت عقلیہ اگر

چودھویں فصل

ممتنع ہو۔ لہٰذا ان دونوں (مادہ وصورت) میں سے ہر ایک کو دوسرے کی احتیاج اس کی ماہیت کے لحاظ سے ہوگی نہ کہ شخصیت کے لحاظ سے اس لئے دونوں جہتیں مختلف نہیں ہوئیں۔

جواہر واعراض کے احکام کلی بیان کر چکنے کے بعد اس باب کو ہم ایک ایسے امر پر ختم کرتے ہیں جو ان دونوں میں مشترک ہے یعنی کیا ایک ہی چیز جوہر اور عرض ایک ساتھ ہو سکتی ہے یا نہیں؟۔

پندرھویں فصل

ایک ہی چیز جوہر اور عرض نہیں ہوسکتی

بعض لوگ اس کو جائز قرار دیتے ہیں مگر شیخ اس کو انتہائی بعید سمجھتا ہے مگر یہ بحث صرف جواہر صوریہ میں پیدا ہوتی ہے جواہر مفارقہ میں ہرگز نہیں پیدا ہوسکتی۔ کیونکہ جو چیز اپنی ذات سے قائم ہو وہ کسی محل کی محتاج نہیں ہوتی۔ شیخ نے اس کے امتناع پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ جوہر سے ہماری مراد وہ چیز ہے جس کا وجود قطعاً موضوع سے متعلق ہی نہ ہو اور عرض سے ہماری مراد وہ چیز ہے جس کا وجود موضوع سے متعلق ہو۔ خواہ وہ موضوع کوئی بھی ہو اور یہ ممتنع ہے کہ ایک ہی چیز تمام موضوعات سے غنی بھی ہو اور پھر اس کے ساتھ اس کا تعلق کسی موضوع سے بھی ہو۔ لہذا ایک ہی چیز جوہر اور عرض نہیں ہوسکتی۔

مگر اس کو جائز قرار دینے والے تین امور سے استدلال کرتے ہیں:-

پہلے یہ کہ جواہر کے فصول جواہر ہیں پھر فصول کی نسبت حکماء یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ کیفیتیں ہیں اور کیفیتیں اعراض ہیں لہذا فصول جواہر ہونے کے باوجود اعراض بھی ہیں۔

پندرھویں فصل
۱۶۲

دوسرے یہ کہ حرارت حار کا جزء ہے اور حار جوہر ہے لہٰذا حرارت جوہر کا جزء ہوئی اور جوہر کا جزء بھی جوہر ہوتا ہے لہٰذا حرارت حار کی نسبت کرتے اس حیثیت سے کہ وہ حار ہے جوہر ہے۔ لیکن اس جسم کی نسبت کرتے جو اس حرارت کے قابل ہے عرض ہے بس وہ دونوں امور کی نسبت کرتے جوہر وعرض (دونوں) ہے

تیسرے (یہ کہ) مرکب میں عرض اس کے جزء کی طرح ہوتا ہے جیسے سفید میں سفیدی اور ہر وہ چیز جو کسی چیز میں اس کے جزء کی طرح ہو وہ اس چیز میں عرض نہیں ہو سکتی اور ہر وہ چیز جو کسی چیز میں عرض نہو تو وہ اس چیز میں جوہر ہوگی۔ مگر وہ اپنے جسم قابل (یعنی وہ جسم جو اس کے قبول کی صلاحیت رکھتا ہو اس) کی نسبت کے لحاظ کرتے عرض ہے لہٰذا ایک ہی چیز جوہر اور عرض دونوں ہے۔

ہم کہیں گے کہ پہلی بات اس لیے رکیک ہے کہ کیفیت کا اطلاق اس کیفیت پر جو مقولہ ہے اور فصول پر بلحاظ اشتراک اسمی ہے۔ دوسری بات اس لیے کمزور ہے کہ حار سے مراد حرارت والی چیز ہوتی ہے اور اس چیز کے جوہر ہونے سے حرارت کا جوہر ہونا لازم نہیں آتا۔

تیسرے امر کے (متعلق) ہم یہ کہیں گے کہ تمہارا یہ کہنا کہ مرکب میں عرض اس کے جزء کی طرح ہوتا ہے مسلّم ہے۔ مگر تمھارا یہ کہنا کہ ہر وہ چیز جو کسی چیز میں اس کے جزء کی طرح ہو وہ اس میں عرض نہیں ہوتی مطلقاً تو درست نہیں۔ کیونکہ اس کے عرض ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس کا حصول تمام چیزوں میں ایسا ہو جیسا عرض کا حصول موضوع میں ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ لازم آئے کہ جب کوئی چیز مرکب میں (اس طرح نہو جیسا کہ) عرض موضوع میں ہوتا ہے تو وہ جوہر ہو جائے۔ بلکہ جوہر کی شرط یہ ہے کہ وہ کبھی کسی موضوع میں نہو لہٰذا مرکب میں عرض کا وجود اگرچہ ایسا نہو جیسے عرض کا وجود موضوع میں ہوتا ہے۔ مگر یہ بلحاظ محل کی نسبت کے اس (عرض) کا وجود موضوع میں ہے اور عرضیت حاصل ہونے کے لیئے یہی کافی ہے۔

حاصل یہ کہ جوہریت کے لیے تمام موضوعات سے بری ہونا
مشروط ہے مگر عرضیت تو وہ ہے جس کا وجودِ خارجی ایک ہی موضوع سے
تعلق کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہذا مرکب میں عرض کو اگرچہ اس طرح کی عرضیت
حاصل نہ سہی مگر وہ اپنے موضوع کے تعلق کی وجہ سے تو عرض ہے۔

یہی فریقین کے کلام کا ماحصل ہے مگر ہم کہیں گے کہ اس مذہب
(یعنی ایک ہی چیز کے جوہر اور عرض قرار دینے) والوں نے اپنے مذہب
کی تائید میں جو کچھ بھی کہا ہے وہ اس سے بہتر بھی استدلال کر سکتے ہیں اسطرح
کہ جب کوئی چیز کسی میں حلول کر جاتی ہے تو اس حال کے (دو) اعتبار
ہیں ایک یہ کہ وہ اس محل میں ہے دوسرا یہ کہ وہ اس مجموعہ میں ہے جیسے
حرارت کا ایک اعتبار تو یہ ہے کہ وہ حار میں ہے اور ایک اعتبار یہ ہے ١٦٣
کہ وہ جسم میں ہے۔ حار میں حرارت کے ہونے کا اعتبار تو ظاہر ہے کہ وہ موجب
عرضیت نہیں کیونکہ حرارت حار کا جزء ہے اور عرض کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ موضوع
کا جزء نہ ہو۔ مگر اس (حرارت) کے محل میں ہونے کا اعتبار (تو یہ محل دو حال سے)
خالی نہیں یا تو وہ محل ایسا سمجھا جائے کہ جس کا تقوم اپنے حال سے ہو یا ایسا نہ سمجھا جائے
پہلی صورت دو وجہ سے باطل ہے۔ اول یہ کہ حال اپنے وجود میں محل کا
محتاج ہوتا ہے۔ اگر محل بھی اپنے وجود میں حال کا محتاج ہو تو دور لازم آیا۔

دوسری یہ کہ عناصر کا ہیولیٰ ان کی صورتوں میں مشترک ہے جیسا آگے
ظاہر ہوگا لہذا عناصر کی صورتوں میں سے بھی اگر کسی صورت کو ہیولیٰ کے وجود کی
تکمیل میں دخل ہو تو اس صورت کے ارتفاع سے ہیولیٰ کا ارتفاع لازم آئیگا۔ پھر تو ہیولیٰ مشترک
نہ ہوگا جس کی تاکید اور توضیح اس سے بھی ہوتی ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانیت
جب معدوم ہو جاتی ہے تو اس کی جسمیت بغیر اس حیوانیت کے معدوم نہیں ہوتی
نیز ان کا قول ہے کہ حیوان جنس اور فصل سے مرکب ہے اور جنس وہی جسمیت اور
فصل وہی صورت حیوانی ہے وہ کہتے ہیں کہ صورت حیوانی اس جسمیت کی مقوم ہے۔

مگر یہ باطل ہے کیونکہ قوت حیوانی اس جسمیت میں ایسی حال ہے جیسے عرض
کا عروض اپنے محل میں ہوتا ہے۔ اس لئے اگر جسمیت صورت حیوانی کی محتاج

پندرھویں فصل ہو تو اس احتیاج کا دور خود اس کے نفس پر ہو گا۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو یہ بات کیسے عقل میں آسکتی ہے کہ وہی جسمیت اس صورت حیوانی سے متقوم ہے۔

ہمارے اس بیان سے تو یہ ظاہر ہو گیا کہ کسی محل کا اپنے حال سے تقوم ممتنع ہے لہذا ہر حال اپنے محل کی نسبت کے لحاظ سے عرض ہے۔ لیکن اگر یوں کہا جائے کہ وہ مطلق عرض ہے یہاں تک کہ وہ بلحاظ مرکب کی نسبت کے عرض ہو گا تو اس وقت صورت اور عرض کا فرق باطل ہو جاتا ہے۔ اور یہ (بات) اجماع اہل علم کے مخالف ہے نیز لغت میں چونکہ جوہر کے معنی کسی چیز کی اصل کے ہوتے ہیں اور عرض وہ ہے جو عارض ہوتا ہے جس کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ خارج ہو۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ حرارت کی نسبت حار کی طرف اس حیثیت سے کہ وہ حار ہے اس (مفہوم حار) میں داخل ہے۔ لہذا یہ کہنا درست ہو گا کہ وہ (حرارت) حار کے جوہر میں داخل ہے۔ حالانکہ وہ (حرارت) اپنے جسم قابل کی نسبت کے

۱۶۴ لحاظ سے اس میں داخل نہیں بلکہ وہ اس سے خارج اور اس کو عارض ہے لہذا اس (جسم) کی نسبت کے لحاظ سے وہ عرض ہو گی تو ظاہر ہو گیا کہ ایک ہی چیز کا جوہر یا عرض ہونا کیونکر ممکن ہے۔ (یعنی ایک ہی چیز کس طرح جوہر و عرض ہو سکتی ہے) یہ مذہب والے (زیادہ سے زیادہ) یہی استدلال کر سکتے ہیں جس کا جواب آگے (اس) باب میں آئے گا جس میں مادہ کا تعلق صورت سے بیان کیا گیا ہے۔ اور خدا ہی توفیق دینے والا ہے۔ اس مقدمہ میں جواہر و اعراض کی خاصیتوں کے متعلق ہم یہی بیان کرنا چاہتے تھے۔

دونوں جملوں میں سے ایک جملہ احکام جواہر پر اور دوسرا احکام اعراض پر مشتمل ہے۔ جو جملہ احکام جواہر پر مشتمل ہے (اگرچہ) اس کا اس جملہ پر مقدم ہونا ضروری تھا جو احکام اعراض پر مشتمل ہے کیونکہ جواہر اعراض پر بالذات مقدم ہیں مگر چونکہ اقسام و احکام جواہر کے متعلق جو مباحث پیدا ہوتے ہیں ان میں سے اکثر کی وضاحت بغیر ان اصول کے نہیں ہو سکتی جو احکام اعراض میں مقرر ہیں اسی وجہ سے ہم نے احکام اعراض کو احکام جواہر سے پہلے بیان کیا ہے۔

پہلا جملہ[1]

احکام اعراض

جس میں ایک مقدمہ اور پانچ فنون ہیں

مقدمہ مقولات کی تعداد کے بیان میں ہے۔ مستند حکماء کے پاس مقولات دس[1] ہیں۔ جن میں سے ایک[1] جوہر اور باقی نو[9] عرض ہیں (جن کی تفصیل) یہ ہے کم[2]۔ کیف[3]۔ مضاف[4]۔ این[5]۔ متی[6]۔ وضع[7] جس کو کبھی نسبت بھی کہتے ہیں۔ ملک[8] جس کو کبھی جدہ اور قنیہ بھی کہتے ہیں۔ ان یفعل[9] (یعنی فعل) ان ینفعل[10]۔ (یعنی انفعال) پہلا (یعنی ان مقولات کے متعلق) چار[4] مباحث ہیں۔ پہلی بحث اس بیان میں کہ ان دس[10] میں سے ہر ایک جنس ہے۔ دوسری اس (مقولہ) کے جنس عالی ہونے کے بیان میں تیسری[3] اس بیان میں کہ اجناس عالیہ ان دس[10] (مقولات) سے زیادہ نہیں۔ چوتھی (بحث) ان (مقولات) کے انواع کی طرف انقسام کی کیفیت کے بیان میں۔

پہلی[1] (بحث) خیال رہے کہ یہ بحث پانچ[5] امور بیان کئے بغیر واضح نہیں ہو سکتی۔ پہلا (امر) یہ ہے کہ ان دس (مقولات) میں سے ہر ایک کے تحت جو اقسام ہیں وہ کسی نہ کسی وصف میں (باہم) مشترک ہیں۔ کیونکہ مرتبۂ جنس کا کم از کم

---

[1] دوسری کتاب کے آغاز میں امام صاحب نے بیان کیا تھا کہ یہ کتاب ایک مقدمہ اور دو جملوں سے مرتب ہوگی چنانچہ جہاں کتاب ثانی کا مقدمہ ختم ہو گیا۔ اور پہلا جملہ شروع ہو رہا ہے جس میں احکام جواہر کی بجائے احکام اعراض بیان کئے ہیں۔ اس تقدیم و تاخیر میں جو مصلحت تھی اس کی صراحت خود امام صاحب نے فرمادی ہے۔ (مترجم)۔

ایک امر مشترک ہونا ضروری ہے۔ اور یہ صاف ظاہر ہے۔

دوسرا (امر) یہ بتاتا ہے کہ جہت اشتراک ایک ثبوتی امر ہے۔ کیونکہ اگر
۱۶۵ وہ سلبی ہو تو جنس نہ ہوگا اور یہ (وہی بات ہے) جو ہم نے کیفیت کی تعریف میں بیان کی ہے جس سے تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ (کیفیت) عرض ذاتی ہے جس کا تصور کسی ایسی چیز کے تصور کا موجب نہیں ہوتا جو اس سے اور اس کے حامل سے خارج ہو اور نہ وہ کسی نسبت کا مقتضی ہوتا ہے اور نہ اپنے حامل کے اجزا کی قسمت کا مقتضی ہوتا ہے)۔ لہٰذا جو اقسام کیف کے تحت میں قرار دئے جائیں اگرچہ وہ ان قیود سلبی میں (باہم) مشترک ہیں۔ مگر یہ قیود (سلبی) ان (اقسام) پر جنس کی طرح نہیں کہے جاسکتے۔

تیسرا (امر) جب ہم یہ بیان کر چکے کہ جہت اشتراک ایک امر ثبوتی ہے تو یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ وہ امر ثبوتی اپنے ماتحت پر بالتواطو (یعنی یکساں) کہا جاتا ہے نہ کہ بالتشکیک۔ (یعنی کمی وبیشی کے ساتھ) کیونکہ اگر وہ (امر ثبوتی) مقولۂ این کی طرح بالتشکیک ہو تو وہ جنس نہ ہوگا۔ کیونکہ این میں سے بعض وہ ہیں جو اول ہوتے ہیں۔ جیسے پانی کا صراحی میں ہونا اور بعض (این) ثانی ہوتے ہیں جیسے کسی شخص کا گھر میں ہونا۔

چوتھا (امر) جب ہم یہ بتا چکے کہ امر ثبوتی بالتواطو کہا جاتا ہے تو یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ وہ (یعنی امر ثبوتی) ذاتیات سے ہے عرضیات سے نہیں۔ کیونکہ اگر ہم یہ جائز رکھیں کہ جن چار اقسام کو انواع کیفیت قرار دیا گیا ہے۔ ان پر کیفیت کا قول مقولات کی طرح نہیں ہوتا بلکہ لازم کی طرح ہوتا ہے تو کیفیت جنس نہ ہوگی۔ بلکہ بعض وقت اس (کیفیت) کے ماتحت اقسام میں سے ہر قسم جنس عالی ہو جائے گی۔ یہاں تک کہ اجناسِ عالیہ میں سے ایک وہ (بھی) ہو جائے گی جس کا نام انفعالیات اور انفعالات ہے اور دوسری وہ (بھی اجناس عالیہ میں داخل) ہو جائے گی جس کو حالات وملکات کہتے ہیں پھر تو مقولات دس سے زیادہ ہو جائیں گے۔

پانچواں (امر) یہ بتا دینا ہے کہ وہ امر جو مشترک۔ متواطی۔ ثبوتی۔ اور مقوم ہے (اپنے) انواع میں حساس یا متحرک کی طرح نہیں بلکہ (ایسا ہی) کمال مشترک

ہے۔ جیسا حیوان اپنے انواع میں مشترک ہوتا ہے۔ لہذا ان پانچ مباحث کی تحقیق ضروری ہے۔ تاکہ یہ حکم لگایا جاسکے کہ یہی دس اجناس عالیہ ہیں۔

دوسری بحث اس بیان میں کہ یہی دس اجناس عالیہ ہیں اور یہ بیان اس کے بغیر نہیں ہوسکتا کہ ان دس میں سے کوئی دو کسی (ایک) جنس کے تحت داخل نہیں ہوتے۔ مگر اس دعوی کی صحت پر متقدمین کے کلام میں تو ہم کو کوئی دلیل نہیں ملتی۔ البتہ شیخ نے یہ بیان کیا ہے کہ کسی کا

۱۶۶ ادعا ہے کہ فعل اور انفعال یہ دونوں خود کیفیت ہیں۔ جیسے تسخین (گرم کرنا) اور تسخن (یعنی گرم ہونا) یہ دونوں خود سخونت (گرمی) ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ تسخین ہی اگر سخونت ہو تو ہر مسخن (یعنی گرم کرنے والا) متسخن (گرم) ہو جائے گا لہذا حرکت متسخن ہو جائے گی جو خلاف ہے۔ رہا تسخن تو اس سے مراد سخونت (گرمی طلب کرنا ہے اور سخونت کی طلب خود سخونت کے سوا ہے۔ کیونکہ کسی چیز کی اپنی آپ طلب محال ہے۔

کسی نے مقولات کو چار قرار دیا ہے۔ جوہر۔ کم۔ کیف۔ نسبت۔ اور نسبت کو باقی چھ کی جنس قرار دیا ہے۔ ان میں سے کسی نے وضع کو نسبت سے خارج کیا ہے کہ وہ خود نسبت نہیں ہے بلکہ وہ ایک عرض ہے جو اپنے اجزاء کے درمیان نسبتوں کے سبب سے حاصل ہوتا ہے۔ اور باقی پانچ (مقولات) کو نسبت کے تحت داخل کیا ہے۔ شیخ نے اس مذہب کو باطل کرنا تو درکنار اس کا ذکر تک بھی نہیں کیا۔ حالانکہ وہ بہت محتمل ہے۔

ان میں سے کسی نے مضاف کو باقی چھ (مقولات) کی جنس قرار دیا ہے جس کو شیخ نے یہ کہہ کر باطل کر دیا ہے کہ کسی دوسرے مقولہ پر مضاف حقیقی کا حمل جنس کے حمل کی طرح نہیں ہوتا۔ لیکن ان میں سے ہر ایک میں یہ (بات) پائی جاتی ہے کہ وہ (اضافت) اس کو عارض ہو۔ جب ایک چیز کو دوسری چیز کی طرف نسبت ہوگی تو وہ بے شبہ اس کی طرف مضاف ہوگی۔ مگر مضاف اس کی جنس نہ ہوگا کیونکہ زید کا گھر میں ہونا ایک ایسی نسبت ہے کہ جس کے سبب سے زید میں ایک خصوصیت پیدا ہو گئی ہے۔ حالانکہ یہ نسبت اضافت نہیں

این ہے۔ پھر جب تکرار کا اعتبار کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ جو این سے موصوف ہے۔ اس کو صاحبِ این ہونے کی حیثیت سے یہ (امر) عارض ہوا ہے کہ وہ ماہیت کا مقول ہو (یعنی اس پر اس ماہیت کا اطلاق ہو) اور یہ اس قیاس کی بنا پر ہے کہ وہ (یعنی جسم) بہ لحاظ محوی ہونے کے اس (مکان) میں ہے اور وہ اس کا حاوی ہے۔ (یہ قیاس) محض اس کے این ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ (اس قیاس میں یہ ملحوظ ہے کہ) وہ اپنے حاوی کا محوی ہے۔ لہذا جب تم اس جہت سے اس کا اعتبار کروگے تو معلوم ہوگا کہ اسکو اضافت عارض ہوئی ہے جیسے سفیدی کہ وہ سفیدی ہونے کی حیثیت سے تو مضاف نہیں بلکہ کیف ہے۔ البتہ وہ اس حیثیت سے مضاف ہے کہ وہ ذی البیاض (یعنی سفیدی والا) ہے کیونکہ اس کی ماہیت ذی البیاض پر قیاس کر کے کہی جاتی ہے۔ اس کی ماہیت یہ نہیں کہ وہ سفیدی ہے بلکہ اس کی ماہیت یہ ہے کہ وہ سفید ہے۔

اسی طرح کسی چیز کا کسی مکان میں ہونا خود اس کی وہ ماہیت نہیں
۱۶۷ (جو) اس کے غیر پر قیاس کر کے کہی جائے۔ بلکہ اس کی موضوع ہونے کی حیثیت سے وہ ایک خاص نسبت ہے جو حاوی اور محوی دونوں طرفوں میں مشتمل ہے۔ اور وہ (یعنی فلاسفہ) جو یہ کہتے ہیں کہ نسبت ایک طرف کے لیے ہوتی ہے اور اضافت دو طرفوں کے لیے تو اس کے معنی (بھی) یہی ہیں کیونکہ جب تم کسی ایسے چھت کو لو جو دیوار پر قائم ہے تو تمھیں نسبت ٹھہرے ہوئے چھت کی طرف پائی جائے گی نہ کہ دیوار کی جانب۔ کیونکہ وہ دیوار ہونے کی حیثیت سے اس کی نسبت کسی طرف بھی نہیں اور اگر نسبت کو اس لحاظ سے لیا جائے کہ چھت اپنی قرارگاہ پر ٹھہرا ہوا ہے اور دیوار اپنے مستقر (یعنی ٹھہرنے والے) کی قرارگاہ ہے (تو اس صورت میں) نسبت منعکس (یعنی دو طرفہ) اور قابل اضافت ہو جائے گی لہذا ہر وہ نسبت جو بلحاظ نسبت ہونیکے ایک ساتھ دونوں طرف نہ لی جائے تو وہ غیر اضافی نسبت ہے اور ہر وہ نسبت جس میں بحیثیت نسبت ہونے کے دونوں طرف لئے جائیں۔ وہ نسبت اضافی

ہے۔ لہٰذا ذوات امور منسوب ہوتے ہیں۔ اگر وہ نسبت کے ساتھ بلحاظ نسبت ہونے کے لیے جائیں تو مضاف ہوں گے یہ (وہ بات ہے) جو شیخ نے کہی ہے۔

تیسری بحث اس بیان میں کہ کوئی مقولہ ان دس سے خارج نہیں ہوتا شیخ نے اس پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ ممکنات کا جواہر و اعراض میں منحصر ہونا تو ہم بیان کر چکے ہیں لہٰذا جب ہم اعراض کا باقی نو (مقولات) میں منحصر ہونا بیان کر دیں تو مطلوب حاصل ہو جائے گا۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ عرض اپنے تصور میں یا تو کسی ایسی چیز کے تصور کا محتاج ہو گا جو اس کے موضوع سے خارج ہے یا محتاج نہ ہو گا۔ اگر وہ محتاج نہ ہو تو (اس کی دو صورتیں ہوں گی) عرض کا حصول اس کے اجزاء کے درمیانی نسبت حاصل ہونے کے سبب سے ہو گا یا ایسا نہ ہو گا۔ پہلی صورت ہی وضع ہے اور دوسری (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو یہ عرض کے تقسیم قبول کرنے کی استعداد کا موجب ہو گی یا نہ ہو گی۔ پہلی ہی کم ہے (یعنی مقدار) اور دوسری کیف ہے۔ کیونکہ کیف سے ہماری مراد وہی عرض ہے کہ جس کا تصور کسی ایسی چیز کے تصور کا محتاج نہ ہو جو اس کے موضوع سے خارج ہو۔ اور نہ وہ نسبت واقع ہونے کا مقتضی ہو، اور نہ اس کے حامل کی تقسیم ہو۔

رہا وہ عرض جس کا تصور کسی ایسی چیز کے تصور کا محتاج ہوتا ہے جو اس
۱۶۸ کے موضوع سے خارج ہو تو اسکی خارج کی طرف ایک نسبت ضروری ہے لہٰذا یہ نسبت بھی (دو طرح کی ہو گی) یا تو وہ ایسی ہو گی کہ خارج کی بھی اس کی طرف نسبت ہے تو وہ مضاف ہے یا نسبت اس کی مقتضی نہ ہو گی۔ تو ہم کہیں گے کہ یہ نسبت یا تو جواہر کی طرف ہو گی یا اعراض کی طرف ہو گی۔ یہ نسبت جواہر کی طرف تو ہو نہیں سکتی کیونکہ جواہر فی نفسہ اس بات کے مستحق نہیں ہوتے کہ ان کے لیے یا ان کی طرف کوئی نسبت ہو بلکہ ان میں یہ استحقاق صرف ان امور و احوال کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو ان سے مختص ہیں۔ لہٰذا انھی اعراض کی طرف نسبت ہوئی (نہ کہ جواہر کی طرف) پھر یہ اعراض (بھی) یا تو اعراض نسبی ہوں گے۔ یا نہ ہوں گے اگر وہ (اعراض نسبی) ہوں تو درحقیقت اعراض غیر نسبی کی طرف نسبت ہو جائیگی

کیونکہ نسبت کی طرف نسبت آخر کار کسی ایسی چیز کی طرف منتہی ہوگی جو غیر نسبی ہوتا کہ تسلسل نہ لازم آئے۔

لہذا حقیقت میں اعراض غیر نسبیہ ہی کی طرف نسبت ہوئی (نہ کہ اعراض نسبیہ کی طرف) پھر یہ یا تو کمیت ہوگی یا کیفیت ہوگی یا وضع ہوگی پھر یہ چیزیں بھی کیفیات کی طرف یونہی منسوب نہیں ہوجاتیں بلکہ جب ان کی طرف منسوب ہوتی ہیں تو ان کو جوہر متکمم (مقدار والا) اور دوسرے جوہر کا مقدر بنادیتی ہیں اور یہ دوسرے کا مقدر یا تو اپنی ذات کی مقدار سے ہوتا ہے یا اپنی کسی صفت کی مقدار سے ہوتا ہے اور یہ بات دلیل سے ثابت ہوچکی ہے کہ جسم کی مقدار کے سوا بجز حرکت کے اسکی کسی اور صفت کی مقدار نہیں ہوتی۔ لہذا جسم اگر اپنی مقدار ذات سے دوسرے کا مقدر ہو تو (اس کی دو صورتیں ہوں گی) وہ یا تو اس کا حاوی ہوگا یا محوی۔ اور اگر اپنی حرکت کی مقدار سے دوسرے کا مقدر ہو تو یہ تقدیر زمانی ہے اور اس صورت میں کم کی طرف جو نسبت ہے یا تو وہ حاوی کی طرف ہوگی یا زمانہ کی طرف اگر حاوی کی طرف نسبت ہو تو یا ایسے حاوی کی طرف نسبت ہوگی جو اس (محوی) کے منتقل ہونے سے منتقل نہیں ہوتا تو وہ این ہے اور اگر اس (حاوی) کے منتقل ہونے سے منتقل ہوجائے تو ملک ہے۔

زمانہ کی طرف جو نسبت ہے وہی متیٰ ہے تو ثابت ہوا کہ جو مقولات کم سے نکلتے ہیں وہ این ملک اور متیٰ ہیں۔ مگر جو نسبت کیف کی طرف ہے تو واضح ہو کہ ہر کیف ایک جوہر کو دوسرے جوہر کی طرف منسوب نہیں کرتی بلکہ کیفیت (ایسی) ہوتی ہے کہ اس کی نسبت کا اس سے اس میں اور اس سے اس میں اثر ہوتا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو وہ حال جس میں یہ کیفیت ہوتی ہے۔ وہ مقولہ ان ینفعل
۱۶۹ ہے اور وہ حال جس سے یہ کیفیت ہوتی ہے وہ مقولہ ان یفعل ہے۔ شیخ نے اس حصر (یعنی عرض کے مقولات نو ہونے) کے بیان میں یہ تکلف کیا ہے اور اس کے ساتھ اس (یعنی شیخ) کو اپنے اس بیان کے ردی اور ضعیف ہونے کا اعتراف بھی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہاں ایسے امور (بھی تو) ہیں جو ان دس سے خارج

ہیں جیسے وحدت۔ نقطہ۔ اور آن۔ اسی طرح خود وجود اور شیئیت (چیز ہونا) خاکل کلام اعتبارات عامہ نیز چونکہ سفید کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز جس میں سفیدی ہو۔ اور اس معنیٰ کا سمجھنا اس کو جوہر سمجھنے پر موقوف نہیں کیونکہ ہم سفیدی والی چیز کے عرض ہونے کو تو منع نہیں کرتے۔ اور جب ایسا ہے تو سفید کا مفہوم جنس جوہر کے مفہوم میں داخل نہیں اور وہ مقولہ کیف کے تحت میں بھی داخل نہیں۔ کیونکہ سفیدی کیف کے تحت میں داخل ہے جس میں ہم کو کوئی کلام نہیں۔ بلکہ ہم کو سفید کے مفہوم میں کلام ہے (نہ کہ سفیدی کے) اور اس (سفید) کا باقی اور مقولات کے تحت میں داخل نہ ہونا ظاہر ہے لہذا سفید کا مفہوم ان دس مقولات سے خارج ہے اور یہی قول تمام اسمائے مشتقہ کے مفہومات میں بھی صادق آئے گا۔ اور حرکت بھی ان دس مقولات سے خارج ہے بس اعدام (جمع عدم) جیسے عمیٰ (عدم البصر) جہل (عدم علم) بھی ان (دس مقولات) سے خارج ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آن (کا اعتراض) تو وارد نہیں ہوتا کیونکہ وہ ان امور میں سے ہے جو بالفعل ہرگز نہیں پائے جاتے جیسا ہم (آگے) بیان کریں گے اور ہم (یہاں) وجودی امور کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں۔

رہے وحدت اور نقطہ تو اس کے متعلق ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ وہ مقولہ کیف میں داخل ہے۔ کیونکہ وہ ایسے اعراض ہیں کہ جن کا تصور کسی ایسی چیز کے تصور پر موقوف نہیں جو اپنے حال سے خارج ہو اور نہ قسمت کا مقتضی ہے اور نہ اس کے حال کے اجزاء کی نسبت کا۔ اور شیخ نے اس وجہ کے باطل کرنے پر توجہ نہیں کی۔ بلکہ ان میں سے کسی کی طرف سے اس کا مقولہ کم میں داخل ہونا بیان کر دیا پھر اس کو (اس طرح) باطل کیا کہ کم (یعنی مقدار) وہ ہے جو اپنی ذات کے لئے مساوی ہونا اور مساوی نہ ہونا قبول کرے اور یہ ان امور میں سے ہے جن کا حمل وحدت اور نقطہ پر صادق نہیں آتا۔ اور ایک جماعت (قوم) کی نسبت (شیخ نے) یہ بیان کیا ہے کہ انھوں نے وحدت اور نقطہ کے کم میں داخل ہونے کو یہ کہہ کر باطل قرار دیا ہے کہ یہ دونوں کم کے مبداء ہیں ۱۷۰

کیونکہ وحدت مقدار منفصل کی اور نقطہ مقدار متصل کا مبداء ہے اور مبداء ذی المبداء (مبداء والا) سے خارج ہوتا ہے ورنہ وہ خود اپنا آپ مبداء ہو جائے گا۔

اور ایک دوسری جماعت کے نسبت بیان کیا ہے کہ وہ اس کو مختلف اعتبارات کے لحاظ سے بہت سے مقولات کے تحت داخل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نقطہ بلحاظ (خط کا) طرف ہونے کے مضاف ہے اور وہ نقطہ مطلق ماہیت ہونے کے لحاظ سے کیف سے متعلق ہے مگر یہ باطل ہے کیونکہ جب دو جنسوں میں سے کسی ایک جنس کے ساتھ ماہیت کا تقوم ہو تو اس کا تقوم کسی ایسی چیز سے نہیں ہو سکتا جو اس جنس سے نہ ہو۔

پھر شیخ نے ان امور (یعنی نقطہ وحدت وغیرہ) کا دس مقولات سے خارج ہونا جائز قرار دیا ہے۔ اور اس کا ادعاء ہے کہ یہ (وحدت وغیرہ کا مقولات سے خارج ہونا) مقولات کے دس ہونے کا منافی نہیں ہے کیونکہ ہم نے تو صرف یہ دعوی کیا ہے کہ اجناس عالیہ دس ہیں۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ یہ امور اگرچہ دس اجناس سے خارج ہوں مگر وہ (خود) اجناس نہ ہو بلکہ انواع اور اشخاص ہوں اس سے ہمارا یہ دعوی کہ اجناس دس ہیں رد نہیں ہوتا۔ جیسے کوئی شخص جب یہ دعوی کرتا ہے کہ (متمدن) شہر دس ہیں اگر غیر متمدن اقوام پائی جائیں تو اس سے شہروں کے دس ہونے کا دعوی باطل نہ ہوگا۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ جب تم نے تسلیم کر لیا کہ یہ امور ان دس کے تحت داخل نہیں ہیں تو ان کے طبایع جنسی نہ ہونے پر دلیل قائم کرنا بھی تمہارا فرض ہے تم اس پر دلیل لانے سے پہلے ہی ان کے اجناس ہونے کو جائز قرار دیتے ہو۔ اور یہ اجناس عالیہ کے دس ہونے کے یقین کا مانع ہے اور مذکورہ حصر پر بھروسہ بھی نادرست ہے کیونکہ جب تم نے ان امور کا اجناس سے خارج ہونا تسلیم کر لیا تو اس حصر کا فساد بھی لازم ہوا۔

رہے اسمائے مشتقہ کے مفہومات تو یہ سچ ہے کہ وہ دس مقولات سے خارج ہیں۔ لیکن اس سے ہمارا دعوی نہیں باطل ہوتا۔ کیونکہ ہم نے ان کو صرف ان ماہیتوں کی اجناس قرار دیا ہے۔ جن کے لئے وحدت نوعی ہوتی ہے

جیسے سیاہی سفیدی۔ انسان۔ گھوڑا اور کسی چیز کا سفیدی والی ہونا ایسا نہیں ہے کیونکہ کسی چیز کا سفیدی والی ہونا اس چیز کو محصل الماہیت (بالفعل ماہیت کا حاصل ہونا)۔ نہیں بناتا جیسے حیوان کا نطق والا ہونا اس کو محصل بالفعل بنا دیتا ہے۔

رہی حرکت تو حقیقت یہ ہے کہ وہ خود مقولہ ان ینفعل ہے۔ اور اعدام جیسے عمیٰ (عدم بصر) اور جہل (عدم علم) تو (مقولات عشر سے) خارج ہیں کیونکہ (یہ) گفتگو امور وجودیہ میں ہے نہ کہ امور عدمیہ میں۔

چوتھی بحث

یہ مقولات اپنے انواع کی طرف کیونکر منقسم ہوتے ہیں

واضح ہو کہ جب ہم نے ان دس (مقولات) کے جنس ہونے کو تسلیم کر لیا تو ہم یہ نہیں جانتے کہ ان کے اقسام کی طرف ہماری تقسیم آیا فصول سے ہے یا بذریعہ عوارض کے اور اگر عوارض کے ذریعہ فرض کریں تو جو تقسیم ان عوارض کے ذریعہ سے ہو تو یہ اس تقسیم کے مطابق ہوگی جو فصول کے ذریعہ ہوتی ہے یا اس کے مخالف ہوگی۔ پہلی کی مثال حیوان کی تقسیم قابل علم اور ناقابلِ علم کی طرف ہے کہ وہ حیوان کی اس تقسیم کے مطابق ہے جو ناطق اور غیر ناطق کی طرف ہے۔

دوسرے کی مثال حیوان کی تقسیم نر و مادہ کی طرف ہے کہ وہ ناطق و غیر ناطق کی تقسیم کے مطابق نہیں۔ بلکہ وہ اسی کا مداخل ہے (یعنی نر و مادہ ایک ہی نوع کے دو صنف ہیں بخلاف اس پہلی تقسیم کے کہ اس میں نوع علٰحدہ علٰحدہ ہے) اور اگر یہ فرض کرو کہ ہماری یہ تقسیم مقولات اسی دوسرے طریقہ پر واقع ہوئی ہے تو یہ اقسام اپنے مافوق کے انواع اور اپنے ماتحت

کے اجناس نہ ہوں گے۔ بلکہ اپنے ماتحت پر اسی طرح کہے جائیں گے۔ جیسے نر و مادہ کہے جاتے ہیں۔

بس یہی وہ تمام مباحث ہیں کہ مقولات سے اول جن کی تحقیق ضروری تھی اور خدا ہی توفیق و خیر کا مالک ہے۔

پہلا فن

مقدار

اس میں چوبیس فصل ہیں

پہلی فصل

مقدار اور جسمیت کا فرق

یہ چھ دلائل سے (ثابت) ہے جن میں سے چار جزء لایتجزیٰ (ایسا جزو جس کے اور اجزاء نہ ہوسکیں) کی نفی پر مبنی ہے۔

اول یہ کہ ایک جسم پر اس کی خاص جسمیت باقی رہنے کے باوجود کبھی مختلف مقادیر (جمع مقدار) وارد ہوتی ہیں۔ جیسے کچھ موم لیا جائے اور ص۱۷۲ اسکے مختلف اشکال بنائی جائیں تو کبھی اس کا طول اس کے عمق سے زیادہ ہوگا۔ اور کبھی اس کے برعکس ہوگا۔

حالانکہ اس کی ذات اپنی جسمیت کی حد تک باقی ہے اور یہ امر اس کا مقتضی ہے کہ یہ (تبدیل ہونے والی) مقداریں اس کی جسمیت پر زائد ہیں۔

یہ (دلیل) جزء لایتجزیٰ کی نفی پر مبنی ہے کیونکہ اگر یہ ثابت ہو جائے تو یہ تغیر اس کے اجزاء ترکیبی کے اختلافِ حال پر عائد ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جسم کری جب مکعب ہوتا ہے تو اس کے ابعاد (جمع بعد

پہلی فصل

بمعنی دوری) متغیر نہیں ہوتے کیونکہ وہ مساحت میں اول کا مساوی ہے تو ہم (جواب میں) کہیں گے تمھیں آگے معلوم ہو گا کہ مساوی بالفعل اور مساوی بالقوہ (دونوں) کو مساوی کہا جاتا ہے کہ ایسے اشکال میں درحقیقت مساوات نہیں ہوتی بلکہ صرف بالقوہ (مساوات) ہوتی ہے اور جو چیز بالقوہ ہے وہ اب موجود نہیں۔

دوم یہ کہ (تمام اجسام جسمیت کے مفہوم میں مشترک اور مقداروں میں (ایک دوسرے سے) مختلف ہیں اور جزء لایتجزی باطل ہے جو یہ کہا جائے کہ یہ (اختلاف مقدار) ان (اجسام) کے کثرت وقلت اجزاء کی طرف عائد ہوتا ہے اور مابہ الاشتراک مابہ الامتیاز کے سوا ہے تو لازم آیا کہ اجسام کی مقداریں ان کی جسمیت پر زائد ہوں اور اس دلیل میں ایک جسم پر (مختلف) مقداروں کے تعاقب (ایک کے بعد ایک ہونا) کی ضرورت نہیں۔ البتہ پہلی وجہ میں اس کی احتیاج تھی۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ جس طرح اجسام اصل جسمیت میں مشترک ہیں اسی طرح دراصل اپنے متکمم اور متقدر (یعنی مطلق مقدار والے) ہونے میں بھی باہم مشترک ہیں۔ لہذا اصل جسمیت میں مشترک ہونے کے بعد اگر خاص خاص مقداروں میں ان کا اختلاف ہو تو یہ اس امر کا موجب ہو گا کہ ان کی مقداریں ایسے اعراض ہیں جو ان کی جسمیت پر زائد ہیں (نیز) اصل متقدریت اور متکممیت (مطلق مقدار والا ہونا) میں مشترک ہونے کے باوجود ان کا خاص خاص مقداروں میں اختلاف اس امر کا موجب ہو گا کہ یہ خاص مقداریں (بھی ایسے) اعراض ہیں جو ان کی متکممیت اور متقدریت پر زائد ہیں یہاں تک کہ مقدار مشترک ایک عرض ہو گی اور مقدار مخصوص دوسری عرض ہو گی۔ مگر یہ محال ہے کیونکہ اگر ہم فرض کریں کہ یہ امر ایسا ہی ہے تو مخصوص مقداریں (بھی) فی نفسہ اصل متقداریت میں مشترک ہو جائیں گی تو یہاں ایک دوسری مقدار مشترک کا ہونا لازمی ہو گا جس سے تسلسل لازم آئیگا ۱۷۳

جب مابہ الاشتراک ایک موجود ہے اور مابہ الامتیاز دوسرا موجود ہے تو

مقدارِ مخصوص دو مقداروں سے مرکب ہوئی ایک ان میں کی مشترک اور دوسری مخصوص پھر اس دوسرے مخصوص میں بھی ویسی ہی گفتگو ہوگی۔ جیسی اول کے متعلق ہوئی ہے۔ اس سے بھی تسلسل لازم آئے گا تو ثابت ہوا کہ اجسام کا اصل مقدار میں مشترک ہونے اور خاص مقداروں میں مختلف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اصلی مقدار موجود مقدار مخصوص کی مغائر ہو۔ اور جب یہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے کہ اجسام جسمیت میں مشترک اور اپنی خاص مقداروں میں ایک دوسرے سے ممیز ہوں اگرچہ مقدارِ موجود جسمیت کی مغائر نہ ہو۔

سوم یہ درست ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم کا مقدر اور دوسرا جسم اس (جسم مقدر) سے متقدر ہو۔ اور مقدر اس میں یا تو واجب ہوگا کہ وہ متقدر کا مساوی ہو۔ یا واجب نہ ہوگا۔ مساوات کا واجب ہونا تو محال ہے۔ اس واسطے کہ بعض وقت چھوٹا (جسم) اپنے سے بڑے (جسم کا) مقدر ہوتا ہے۔ لہذا مقدر کا بعض (اُمور میں) اپنے متقدر سے مخالف ہونا درست ہے۔ اور یہ متقدریت نفس جسمیت سے نہیں کہ ایک جسم کا دوسرے جسم سے اس (مطلق جسمیت) میں مخالف ہونا محال ہو لہذا یہ متقدریت صرف ایسے امر سے ہوگی جو جسمیت پر زائد ہے۔ اور جزء لایتجزی تو باطل ہے اس لئے یہ کثرت اجزاء کی طرف رجوع نہیں ہو سکتا لہذا وہی (صورت) ہوگی جو ہم نے (اوپر) بیان کی ہے مگر اس پر بھی اعتراض مذکور وارد ہوتا ہے۔

چہارم جسم گرم ہو جاتا ہے تو اس میں کسی اور چیز کے اضافہ کے بغیر اس کا حجم زیادہ ہو جاتا ہے۔ حالانکہ اس کے اجزا کے درمیان خلا نہیں واقع ہوتی۔ کیونکہ خلا محال ہے۔ اور (جسم ٹھنڈا ہو تو اس کا حجم اُس کے اجزاء میں سے بغیر کسی کمی کے یا پیشتر کی خلاء زائل ہونے کے بغیر کم ہو جاتا ہے۔ حالانکہ یہ جسم اپنی جسمیت کی حد میں محفوظ ہوتا ہے۔ اور جسم محفوظ ان مقیدلہ امور کا مغائر ہے۔ یہ حجت بھی جزء لایتجزی کی نفی پر مبنی ہے۔ کیونکہ وہ تخلخل اور تکاثف کے قول کی صحت پر مبنی ہے۔ جو بغیر جزء لایتجزی کی نفی کے ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اگر ہم جسم کی ترکیب اجزاء لایتجزی سے فرض کریں

توجب تک ان میں سے ہر جزء کی مقدار زیادہ نہ ہو جائے اس (جسم) کی مقدار کا زیادہ ہونا محال ہے اور جب ان اجزاء میں سے ہر جزء کی مقدار زیادہ تر ہو جائے تو اپنی زیادتی کے بعد ہر ہر جزء قابلِ قسمت ہو جائے گا۔ پھر تو جزء لایتجزیٰ منقسم ہو جائے گا۔ یہ خلاف (مسلّمہ) ہے۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ جسم کی مقدار جب زیادہ ہو جاتی ہے تو وہی جسمیت بعینہ باقی رہتی ہے کیونکہ یہ جائز ہے کہ یہ زیادتی اس کے تفرقِ اتصال ہی سے حاصل ہوئی ہو اور وہی تفرق تمہارے پاس اس جسمیت کے زوال کا موجب ہو۔ اس احتمال کے ساتھ یہ (دلیل) ناقابل اعتماد ہے۔

پنجم جسم میں سطح کا وجود مادہ کے توابع (جمع تابع) اور اس کے متعلقہ اعراض سے ہے جس پر ہم آگے دلیل پیش کریں گے۔ اور مادہ کا تابع نفسِ جسمیت نہیں ہو سکتی جو مادہ کی مقوم اور اس کی علت ہونے کے لحاظ سے مادہ سے مقدم ہے۔ لہٰذا سطح جسمیت کی مغائر ہے اور جب یہ (امر) سطح میں ثابت ہو گیا تو وہ خط میں بھی جو سطح کے عوارض میں سے ایک عارض ہے بدرجۂ اولیٰ ثابت ہے۔

ششم جسمیت کے مفہوم میں خط اور سطح داخل نہیں وہ دونوں موجود تو ہیں۔ گر اس (امر) پر زائد ہیں جس کے سبب سے جسم جسم ہوتا ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ جسم کے متناہی ہونے کے ذہول کے باوجود جسم کا تعقل ہو جاتا ہے اگر یہ اس کے مفہوم میں داخل ہو تو جسم غیر تناہی کا تصور ایسے جسم کا تصور ہوگا جو جسم نہیں ہے۔ اور یہ محال ہے۔ تو ثابت ہوا کہ اگرچہ وجودِ خارجی میں جسمیت سے سطح کا انفکاک ممتنع ہو مگر وجودِ ذہنی میں اس کا انفکاک درست ہے۔ مگر خط تو دونوں وجودوں (یعنی خارجی اور ذہنی) میں جسمیت سے جدا ہو سکتا ہے کیونکہ کرہ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس میں خط بالفعل ہو اور جب تک وہ حرکت نہ کرے اس میں محور اور منطقہ کا بھی تعین نہیں ہوتا۔ اور نہ کرہ کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ جسمِ متحرک ہو۔ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ

۱۷۵ جسم سے حرکت کا جدا ہونا محال ہے تب بھی جسم حرکت سے مقدم بالذات ہوگا۔ کیونکہ جب تک جسم پہلے نہ پایا جائے اس کو حرکت کا عارض ہونا محال ہے۔ لہذا جسم اپنی ذات میں حرکت سے مقدم ہے۔ جو (حرکت) منطقہ اور محور سے مقدم ہے تو یہ محال ہوگا کہ جسم کا تقوم خط سے ہو ورنہ یہ لازم آئے گا کہ ایک چیز اپنے مقدم سے بھی مقدم ہو جائے اور یہ محال ہے۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ سطح کے دو اعتبار ہیں۔ ایک[۱] وہ مقدار ہے جس میں دو امتداد (طول وعرض) فرض کئے جانے کی قابلیت ہے۔ اور وہ اس اعتبار سے مضاف نہیں بلکہ اس کا تعلق کم سے ہے۔

دوسرا[۲] وہ (سطح) جسم کی انتہا ہے اس اعتبار سے وہ ایسی مقدار ہے جس کو اضافت عارض ہوئی ہے کیونکہ جسم کے مفہوم میں اگر سطح بحیثیت مضاف ہونے کے داخل نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بحیثیت مقدار ہونے کے بھی وہ اس میں داخل نہ ہو۔

تمہارے (پہلے قول) کی ہیولی اور صورت سے تردید ہوتی ہے کیونکہ وہ دونوں جسم کے قوام میں داخل ہیں (حالانکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ) جسم کا جاننے والا ان دونوں کو نہیں جانتا پھر یا ان میں سے ایک کے ذہول کے باوجود جسم کا علم ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں جسم کے مقوم نہوں۔ پس اسی طرح یہاں بھی ہو سکتا ہے کہ جب ہم کو ہیولی سے ذہول کے باوجود جسم کا علم ہوتا ہے۔ تو ہم کو اس وقت پورے جسم کا علم نہیں ہوتا بلکہ اس کے دو جزؤں میں سے ایک جزء یعنی جسمیت کا علم ہوتا ہے۔ رہا ہیولی تو جب یہ درست ہے کہ صورت معلوم ہونے کے وقت بھی وہ مجہول ہو (اور) ان دونوں (صورت اور ہیولی) میں تغائر ضروری ہے تو بس یہاں بھی جب ہم صورت کو جانتے ہوں اور سطح کے وجود میں شک کریں تو صورت سطح کی مغائر ہوئی اور یہی ثابت کرنا مطلوب ہے

دوسری فصل

تعداد خواص جن پر حقیقت کمیت موقوف ہے

یہ تین ہیں۔ اول ہم بیان کر چکے ہیں کہ تقدیر مساوات اور عدم مساوات اضافی امور ہیں جو صورت جسمیہ کے سبب سے نہیں۔ بلکہ کمیت کے سبب سے جسم کو عارض ہوتے ہیں۔ دوم انقسام قبول کرنا اور کم کو یہ خاصیت صرف پہلی خاصیت کے سبب سے لازم ہوتی ہے۔ پھر انقسام قبول کرنے کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک مقدار کا اس حیثیت میں ہونا کہ اس میں ایک چیز کے سوا دوسری چیز فرض کی جاسکے اور یہ بات کبھی اس سے زائل نہ ہو۔ اور یہ معنی ذات مقدار کو لاحق ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ ایسے معنی ہیں جو جسم کو بحیثیت متفاوت اور مساوی ہونے ۱۷۶
کے پائے جاتے ہیں۔ یہ تقسیم نفس جسم میں کسی تغیر کا موجب نہیں ہوتی اور نہ (اس سے) حرکت مکانی واقع ہوتی ہے۔

دوسری۔ افتراق اور انقطاع یعنی جسم متعین کا ایسا ہونا کہ اس میں ایک ہویت کے بعد دو ہویتیں پیدا ہو جائیں۔ اس معنی میں حرکت اور انقسام ضروری ہیں۔ یہ معنی عوارض مادہ کے منجملہ ہیں جن کا عروض مقدار کو محال ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قابل کا مقبول کے ساتھ باقی رہنا ضروری ہے۔ اور انفصال جب عارض

دوسری فصل

ہوتا ہے تو پہلی مقدار اور پہلی صورت جسمیہ کا باقی رہنا محال ہے کیونکہ جب انفکاک پایا جائے یہاں تک کہ دو جسم حاصل ہو جائیں۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک میں جو مقدار حال ہے وہ اس مقدار کی غیر ہے جو دوسرے میں حال ہے (دونوں محلوں کی مقداریں ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں) تو (دو حال سے) خالی نہیں (انفصال سے پہلے) یہ دونوں مقداریں بالقوۃ موجود تھیں یا بالفعل لیکن وہ بالفعل تو موجود نہیں تھیں ورنہ ایک متصل میں بہت سے غیر متناہی متصل ہو جاتے جو محال ہے۔ لہذا (دونوں مقداریں) جب انفصال کے وجود سے پہلے بالقوہ موجود تھیں اور اس انفصال سے پہلے مادہ ایک صورت سے موصوف تھا اور وہ جسم اس ایک مقدار سے موصوف تھا جب وہ جدا ہوئی تو وہ صورت بھی باطل ہو گئی اور وہ مقدار بھی باطل ہو گئی اور دوسری دو صورتیں اور دو مقداریں پیدا ہو گئیں۔ تو یہی درست ہے کہ یہ انقسام مجرد مقدار کو نہیں عارض ہوا۔ بلکہ مادہ کو عارض ہوا۔ لیکن مادہ میں انقسامات قبول کرنے کی آمادگی (استعداد) مقدار ہی کے سبب سے پیدا ہوئی اور ہمارے اس قول سے کہ مقدار وہ چیز ہے جو مادہ کو انقسام قبول کرنے کیلئے آمادہ کرتی ہے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ استعداد خود مقدار کو حاصل ہوئی۔ کیونکہ ہر وہ چیز جس سے کوئی فعل سرزد ہوتا ہے وہ اس کو فی نفسہ صادر کرے اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ انقسام بالفعل حاصل ہونے کے وقت مقدار باقی رہے کیونکہ حرکت وہی ہے جو جسم کو سکونِ طبعی کے لیے آمادہ کرے اور سکون کے ساتھ خود باقی نہ رہے۔ کیونکہ حرکت کا فعل (جسم کو) سکون کے لیے تیار کرنا ہے۔ اور وہ اس (جسم) کے ساتھ پائی گئی۔ اسی طرح مقدار کا فعل (یہ ہے کہ) مادہ کو قسمت قبول کرنے کے لئے تیار کرے۔ تو لامحالہ وہ (مقدار) بھی اس (مادہ) کے ساتھ پائی گئی۔ رہا بالفعل قسمت کا حاصل ہونا تو اس کے دوسرے اسباب (ہوتے) ہیں۔ ان اسباب کے وجود کے وقت ۱۷۷
مقدار کا وجود ضروری نہیں۔

جب تم نے یہ جان لیا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جسم کا

دوسری فصل

متناہی اجزاء سے مرکب ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہو اور جب ایسا ہے تو ایسے جسم کا وجود ضروری ہے جو متصل واحد اور انقسامات کے قابل ہو۔ پھر یہ کہنا درست ہوا کہ اس کے انقسامات ہمیشہ متناہی ہیں اور (باختلاف اعتبار) یہ (بھی) کہنا درست ہوا کہ اس کے انقسامات ہمیشہ غیر متناہی ہیں۔ لہذا اس حیثیت سے کہ اس میں متناہی تقسیمات پائی گئیں۔ وہ ہمیشہ متناہی ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ ہمیشہ ایسی قسمت سے موصوف ہے جس کی انتہا ایسی قسمت پر نہیں ہوئی کہ جس کے بعد کسی اور قسمت کا احتمال باقی نہ رہے (اس اعتبار سے جسم) ہمیشہ غیر متناہی ہے

جب یہ ثابت ہوگیا تو ہم کہیں گے کہ جسم غیر متناہی تنصیف (نصف ہونا مراد تقسیم) کے قابل ہے اور مقدار کی تنصیف سے عدد کی تضعیف (دو نا ہونا مراد زیادتی) ہوگی۔ اور عدد زیادتی کی جانب غیر متناہی اور کمی کی جانب ایک پر منتہی ہوتا ہے اور مقدار کمی کی جانب غیر متناہی ہے اور زیادتی کی جانب متناہی ہے۔ جب یہ ظاہر ہوگیا کہ مقدار اپنی ذات سے قابل تجزیہ ہے تو اس کی ذات ضرور قابل تعدید (شمار) ہوگی۔ جیسا ہم نے بیان کیا ہے کہ مقدار کی تنصیف عدد کی تضعیف ہے اور عدد کا مبداء ایک ہے۔ لہذا مقدار اپنی ذات سے اس قابل ہوگی کہ اس میں اور اس کے غیر میں ایک فرض کیا جائے اور وہ اس ایک سے معدود (شمار کی گئی) ہوگی اور عدد کی یہ صفت تو ایک کھلی ہوئی بات ہے تو اس تحقیق سے ظاہر ہوا کہ مقدار کی تین خواص ہیں۔ اور یہ ایسے خواص ہیں کہ جن میں اس (مقدار) کا غیر شریک نہیں۔ حالانکہ ان (خواص) کا وجود اس (مقدار) کے تمام اقسام میں ہے۔

اول۔ مساوات ولا مساوات قبول کرنا۔

دوم۔ تجزیہ قبول کرنا۔

سوم۔ اس (مقدار) کا اس حال میں ہونا کہ وہ اس طرح شمار ہو سکے

دوسری فصل

کہ اس میں ایک ہے یا ایک نہیں ہے ان (فلاسفہ) میں سے کسی نے کمیت کی تعریف میں صرف پہلی خاصیت پر اکتفا کی ہے۔ مگر یہ (تعریف) ناقص ہے کیونکہ مساوات کی تعریف بجز اس کے نہیں ہوسکتی کہ وہ (مساوات) مقدار میں متحد ہونا ہے تو اس (تعریف) میں دور ہوگا (جو محال ہے) اسکا یہ جواب دیا جاسکتا

۱۲۸ ہے کہ مساوات ولامساوات ان امور میں سے ہیں جن کا ادراک حس سے ہوتا ہے مگر حس تنہا مقدار کا ادراک نہیں کرتی بلکہ ذی مقدار کے ساتھ اسکو (اولاً) ایک پاتی ہے۔ پھر عقل ان دونوں (مقدار و ذی مقدار) مفہوموں کے باہمی امتیاز کو اپنی کوشش سے معلوم کرتی ہے۔ لہٰذا اس محسوس سے اس معقول کی تعریف ہوسکتی ہے۔

بعض لوگوں نے ان میں ایک اور خاصہ یعنی قبول قسمت کو بھی شریک کیا ہے مگر یہ غلط ہے۔ کیونکہ تقسیم قبول کرنا مقدار منفصل کے عوارض میں سے نہیں بلکہ مقدار متصل کے عوارض میں سے ہے۔ البتہ قبول (قسمت) کو اشتراک اسمی کے سبب سے لیا جائے (تو یہ بات درست ہوسکتی ہے) مگر بہتر وہی ہے جس کی طرف دونوں شیخ یعنی ابو نصر فارابی اور ابو علی (سینا) نے اشارہ کیا ہے کہ (کمیت) وہ ہے جس میں بالذات کوئی ایسی چیز پائی جاسکے جو ایک سے شمار ہو (یعنی جس میں کوئی قابل شمار چیز پائی جاسکے) لہٰذا اس (کمیت) میں (دو ہی طرح کا) اختلاف ہوتا ہے۔ اگر وہ (قابل شمار) اس (کمیت) میں بالفعل موجود ہو تو مقدار منفصل ہے یا اس کا فرض کرنا درست ہو تو مقدار متصل ہے جیسے چار کہ وہ ایک ہے جسکے بعد چار مرتبہ ہیں۔ اور جیسا کہ دو بالشت کا پورا مقدار ہوتا ہے خواہ اس میں سے کوئی جزء یا اس سے خارج کسی جزء میں ایک فرض کیا جائے اور اسی طرح سطح اور جسم اور ایسا ہی زمانہ بھی (ہے) کہ تم اس میں سے ایک ساعت لیتے ہو اور اس کے ذریعہ سے رات اور دن کا اندازہ کرلیتے ہو۔ اس تعریف میں کوئی چیز دوری نہیں ہے۔ کیونکہ اس تعریف میں (اگرچہ) واحد کا استعمال ہوا ہے۔ مگر وہ (واحد) ان امور میں سے ہے جو وجود کے مساوی اور تعریف سے غنی ہیں اسی طرح عدد بھی تعریف سے مستغنی ہے۔

تیسری فصل

مقدار کی تقسیم متصل اور منفصل کی طرف

اس پر غور کرنے سے پہلے متصل کی تشریح ضروری ہے۔ لہذا ہم کہیں گے کہ متصل سے مراد یا تو مقدار کی فی نفسہ حالت ہوتی ہے۔ یا اس سے مراد مقدار کی وہ حالت ہوتی ہے جو دوسری مقدار کی طرف قیاس کی گئی ہے۔ پہلے معنی کم (مقدار) کی فصل میں یعنی وہ چیز جس میں ایسے اجزاء فرض کئے جاسکیں جو ایک دوسرے سے ایسی حد مشترک پر ملیں جو دونوں میں سے ایک جزء کیلئے انتہا اور دوسرے جزء کے لیے ابتدا ہو۔

کبھی اس کی یہ بھی تعریف کی جاتی ہے کہ وہ (کمیت) اس طرح کے غیر متناہی انقسامات قبول کرنے کے قابل ہو جس کی ہم نے تحقیق کی ہے۔ اور
منفصل اس کے مقابل میں ہے۔ یعنی وہ (کمیت) جس میں ایسے جزء نہ فرض ۱۷۹
کئے جاسکیں جو کسی حد مشترک پر باہم ملیں۔ دوسرے (مقدار متصل کے دوسرے معنی) یعنی وہ (مقدار متصل کی وہ حالت) جو (بہ لحاظ دوسری مقدار کے) قیاس کی گئی ہو اس کی دو قسمیں ہیں۔

ایک وہ دو مقداریں جن کی انتہا ایک ہو۔ جیسے ایک خط جو کسی دوسرے خط سے کسی ایک زاویہ پر متصل ہو۔ اور جیسے جسم کہ جب اس کا تجربہ (سطح)

تیسری فصل

کیا جائے کہ اس میں دو عرض حلول کئے ہوئے ہیں۔ خواہ دونوں مضاف ہوں۔ جیسے دو مماسوں (چھونے والے) یا دو متوازیوں کا اختلاف ہے خواہ وہ دونوں (یعنی ایک جسم میں حلول کرنے والے دونوں عرض جن کا تجزیہ کیا جائے) غیر مضاف ہوں جیسے ملقت (سفیدی و سیاہی) ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر جزء کی انتہا دوسرے جزء کی انتہا کی غیر ہے

دوسری (قسم) وہ دو مقداریں کہ ان دونوں میں سے ایک کی انتہا دوسرے کی انتہا کے لئے حرکت میں ایک دوسرے کی لازم ہو۔ لہذا جب ایک جسم کا حال دوسرے جسم کے پاس ایسا ہو کہ جب وہ اپنے مقام سے منتقل ہو تو اس کا وہ طرف بھی منتقل ہو جائے جو اس سے ملا ہوا ہے۔ یہاں تک کہ جہاں یہ (یعنی منتقل ہونے والا جسم) جائے وہاں وہ (دوسرے جسم کا طرف متصل) بھی جائے تو وہ اس کا متصل ہو گا۔ اور متصل حقیقی بلحاظ اس مقام کے وہ ہے جو مضاف نہیں ہے اگرچہ متصل اضافی سے متصل کا نام اس کی طرف صرف منقول ہوا ہے کیونکہ اس کے لیے ایسے اجزاء کا توہم ہوتا ہے جن میں اتصال اضافی ہو۔ اور دراصل اس نام کا اضافی سے منقول ہو جانا (اس امر کا) مقتضی نہیں کہ وہ یہاں غیر مقصود ہے۔ کیونکہ اکثر ایک چیز کا نام دوسری چیز کے لیے کسی غرض سے منقول ہو جاتا ہے۔ مگر وہ بعض صنائع کے لحاظ سے منقول الیہ سے زیادہ اس نام کے لئے اولی ہوتی ہے۔

جب یہ ثابت ہے تو ہم کہیں گے کہ مقدار کی تقسیم متصل اور منفصل کی طرف پہلی وجہ کے بموجب ہے۔ اور متصل بھی یا تو ایسا ہو گا کہ اس کے اجزاء ثابت اور اس کی ذات قار (ٹھیری ہوئی) ہے یا ایسا نہ ہو گا پہلی مقدار ہے جو (دو حال سے) خالی نہیں یا تو اس کا امتداد (درازی) ایک ہی ہو گا تو اس وقت بے شبہہ ایک ہی تجزیہ کا احتمال ہو گا اور کوئی ایسا تجزیہ جو اس پر قایم ہو اس کا معارض نہ ہو گا۔ اور یہی خط ہے یا یہ کہ ایک جہت میں تجزیہ کا احتمال ہو گا اور یہ ممکن ہو گا کہ کوئی دوسرا تجزیہ

تیسری فصل

جو اس پر قایم ہے اس کا معارض ہو۔ یہاں تک کہ اس میں قائموں پردو بعد فرض کئے جاسکیں گے۔ اور اس کے سوا ممکن نہ ہو تو یہ سطح ہے۔ یا یہ کہ تین جہتوں میں تجزیہ کا احتمال ہوگا (اگر ایسا ہو تو وہ) تو جسم تعلیمی ہے جو مقداروں میں سب سے زیادہ مکمل ہے۔ اس کو ثخن (موٹائی۔ دَل) ہی کہتے ہیں۔ کیونکہ وہ سطوح (جمع سطح) کے درمیان حشو (بھرتی) ہے اور چونکہ وہ ۱۸۰
اوپر سے نازل ہونے والا ثخن ہے۔ اس لئے اس کو عمق اور وہ نیچے سے اوپر چڑھنے والا ثخن (بھی) ہے اس لئے اس کو سمک ؎ (بلندی) بھی کہتے ہیں۔ اور ان تینوں (یعنی خط۔ سطح۔ جسم) کا کمیات متصل کے منجملہ ہونا ایک یقینی امر ہے۔ کیونکہ خط میں ایسے اجزاء فرض کئے جاسکتے ہیں جو کسی مشترکہ نقطے پر ایک دوسرے سے ملیں۔ اور سطح میں ایسے اجزاء فرض کئے جاسکتے ہیں جو ایک درمیانی خطِ مشترک پر جمع ہو جائیں اور جسم میں ایسے اجزاء فرض کئے جاسکتے ہیں جو ایک درمیانی سطح مشترک پر جمع ہو جائیں۔

کبھی تینوں مقداروں کی تعریف ایک اور طریقہ پر کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ خط وہ ہے جو کسی غیر متجزی (تجزیہ نہ ہونے والی چیز) کی بسیط پر حرکت کرلنے سے وہم میں مرتسم ہو اور خط جب اپنے ماخذ امتداد کے خلاف حرکت کرتا ہے تو اس سے وہم میں جو ارتسام ہوتا ہے وہی سطح ہے۔ اور سطح کی بلندی اور پستی میں حرکت کرنے سے وہم میں جو ارتسام ہوتا ہے وہ جسم ہے۔

آگے تمھیں معلوم ہوگا کہ یہ تمثیل ہے تحقیق نہیں۔ اور یہ سب قارالذات مقدار متصل کی اقسام ہیں لیکن وہ مقدار جو قارالذات نہیں (یعنی جس کی ذات کو قرار نہیں) وہی زمانہ ہے جو دو وجہ سے کم متصل ہے۔

پہلی۔ اس میں ایک ایسی چیز یعنی آن کا اس طرح توہم ہو سکتا ہے کہ وہ ماضی کی انتہا اور وہی بعینہٖ مستقبل کی ابتدا بھی ہو۔

دوسری۔ یہ کہ وہ حرکت کے مطابق ہے اور حرکت جسم متصل کے مطابق ہے جو غیر متناہی تقسیمات کے قابل ہے۔ اگر وہ (مقدار) منفصل ہو تو یہ محال ہوگا۔

تیسری فصل

بعض لوگوں نے دو وجوہ سے اس (زمانہ) کے (مقدار) منفصل ہونے کا گمان کیا ہے۔

ایک[1] یہ کہ وہ عددِ حرکت ہے دوسری[2] یہ کہ اس کا انفصال آن کے سبب سے ہے مگر ان کا یہ گمان غلط ہے۔ کیونکہ اس (زمانہ) کا عددِ حرکت ہونا تو ایک ایسا امر ہے جو اس (زمانہ) کو عارض ہوا ہے۔ جیسے خط۔ سطح۔ اور جسم کو یہ عارض ہوتا ہے کہ وہ معدود ہیں اور وہ (زمانہ) بلحاظ زمانہ ہونے کے عددِ حرکت نہیں۔

رہی آن اس کے متعلق دو جواب ہیں۔

ایک[1]۔ آن زمانہ میں بالفعل نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ زمانہ اس جسم کی حرکت کے مطابق ہے جو غیر متناہی انقسامات کے قابل ہے۔ لہذا زمانہ بھی ایسا ہی ہوگا۔ بس اگر وہ آنات (جمع آن) جو اس میں ممکن ہیں بالفعل حاصل ہو جائیں تو متتالی (پے در پے) غیر متناہی آنات حاصل ہو جائیں گی اور یہ محال ہے۔

دوسرا[2] یہ کہ اگر اس (زمانہ) میں بالفعل آن پائی بھی جا سکے تو اس سے (بھی) زمانہ کا منفصل ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ جب آن بالفعل حاصل ہو تو اس میں ماضی اور مستقبل کے لیے ایک طرف مشترک ہوگا لہذا وہ متصل ہوئی۔ ۱۸۱

واضح ہو کہ زمانہ اور آن کی تحقیق اگرچہ اس مقام کی مناسب تھی۔ مگر ہم اس کو شدید تعلق کے سبب سے حرکت کے باب میں بیان کریں گے۔

ہمارے بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ کم متصل کی چار قسمیں ہیں۔ خط[1] سطح[2] جسم[3]۔ اور زمانہ[4]۔ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ مکان پانچویں قسم ہے مگر یہ باطل ہے کیونکہ جیسا ہم آگے بیان کریں گے کہ مکان جسمِ حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کے سطح ظاہر کو مماس ہے۔ اور اس کی کمیت اس واسطے نہیں ہے کہ وہ نہایت۔ باطن اور جسم محوی کی سطح ظاہر کو حاوی ہے۔ کیونکہ یہ سب تو اضافتیں ہیں۔ لہذا اس کی کمیت اس کے سطح ہونے کے سبب سے ہے۔ بس وہ کسی عارض کے ساتھ سطح ہوگا

تیسری فصل

یا سطح کی نوع ہو گا خواہ کچھ ہو وہ پانچویں یعنی مکان مقدار کی قسم نہ بنے گا۔ اس بات کی تحقیق اس کے بعد مکان کے بیان میں آئے گی۔

رہی مقدار منفصل تو وہ عدد ہے۔ اس کی کمیت (اس سے ظاہر ہے) کہ وہ بذاتِ خود ایک سے شمار ہوتا ہے۔ خواہ وہ اس میں ہو یا نہ ہو۔ اور چونکہ اس کے اجزاء میں کوئی حد مشترک نہیں اس لیئے وہ کمِ یا مقدار منفصل ہے۔ کیونکہ اگر تم پانچ کو دو اور تین کی طرف تقسیم کرو تو تمھیں کوئی حدِ مشترک نہ ملے گی۔ اگر ان پانچ میں سے ایک کو تم حدِ مشترک بنانے کے لیے معین کرلو تو چار باقی رہ جائیں گے اور اگر (حدِ مشترک بنانے کے لئے) ان پانچ سے خارج ایک لیا جائے تو پانچ چھ ہو جائیں گے۔

واضح ہو کہ عدد کے سوا کسی مقدار منفصل کا پایا جانا ناجائز ہے کیونکہ منفصل کا قوام متفرقات سے ہوتا ہے اور متفرقات مفردات میں سے ہیں اور مفردات احاد ہیں اور واحد یا تو اس حیثیت سے لیا جاتا ہے کہ وہ (مطلق) واحد ہے۔ یا اس حیثیت سے لیا جاتا ہے کہ وہ ایک معین واحد ہے۔ جیسے ایک انسان اور ایک مثلث۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وحدتیں وہی ہیں جن کی ذات (اس کی مقتضی ہو) کہ ان کے جمع ہو جانے سے (جو چیز بنے وہی) بالذات کم منفصل ہے۔ اور یہی وحدتیں اس کا مبلغ عدد ہیں مگر وہ امور جن میں یہ وحدتیں پائی جاتی ہیں۔ وہ اس عدد کے حامل ہیں جو بذاتہ مقدارِ منفصل ہے۔ اس مقدار (منفصل) کا بحیثیت معدود ہونے کے جو اندازہ ہو اس کے علاوہ اور کوئی مزید کمیت اس میں نہیں پائی جاتی لہذا (اس مقدار منفصل کا) بالذات اندازہ کرنے والا عدد ہی ہوتا ہے۔ اور اس کے سوا جو اندازہ ہو وہ (بھی) اسی واسطے ہوتا ہے کہ عدد اس کو عارض ہوا ہے (یعنی مقدار منفصل کا اندازہ عدد ہی سے ہوتا ہے خواہ وہ بالذات ہو یا بالعرض)۔

بعض لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ قول (بھی) کم منفصل ہے لہذا کم منفصل کو دو انواع کی جنس قرار دی ہے۔ جن میں سے ایک یعنی عدد قار ہے۔

تیسری فصل

اور دوسری یعنی قول غیر قار ہے۔ اس پر یہ دلیل بیان کی گئی ہے کہ "قول مقاطع سے مرکب اور ان سے مقدر ہوتا ہے۔ اور وہ (مقاطع) اس (قول) کے اجزاء ہیں۔" اور ہر ذی جزء جس کا اپنے جزء سے اندازہ کیا جائے وہ کم ہے۔ صغریٰ کی تفصیل یہ ہے کہ حرف یا تو صامت ہوگا یا مصوت۔ صامت وہ ہے جس سے ابتداء ہو سکے اور یہی حروف صحیحہ ہیں مصوت وہ ہے جس سے ابتدا ناممکن بلکہ اس کی ہیئت اس حرف کو عارض ہو جس سے ابتداء (یعنی جس لفظ کو زبان سے ادا کریں اس کے پہلے حرف کو مصوت کی ہیئت عارض ہو) کی گئی ہو اس مصوت کی دو قسم ہیں مقصور یعنی وہ جو ایسے کمتر زمانہ میں واقع ہو کہ جس میں ایک صامت سے دوسرے صامت کی طرف انتقال (زبان) ہو سکے۔ یہ فتحہ۔ کسرہ اور ضمہ ہیں (مصوت کی دوسری قسم) ممدود ہے یعنی جو اس سے (دگنے یا اس سے بھی زیادہ زمانہ میں واقع ہو۔ جیسے تینوں حرکات (زبر۔ زیر۔ پیش۔) کے اشباعات (جمع اشباع۔ حرف کی حرکت کو لانبا کرنا) لہذا مقطع وہ ہے جس کی پوری آواز کم سے کم (عرصہ) میں منہ سے ادا کی جا سکے اور یہ (خود) صامت مگر مصوت سے مقرون (ملا ہوا) ہوتا ہے۔ کیونکہ بغیر مصوت کے صامت زبان سے ادا ہی نہیں ہو سکتا۔ مگر مصوت مقصور ہو تو اس کو مقطع مقصور اور اگر ممدود ہو تو اس کو مقطع ممدود کہتے ہیں جیسے (لا۔ لو۔ لی۔) پھر مقطع مقصور اگر کسی اور صامتِ ساکن سے مل جائے جیسے (ہل) تو وہ مقطع ممدود کی قوت میں ہوگا۔ کیونکہ اس میں تین چھوٹے زمانہ ہیں صامت کا زمانہ پھر مصوت مقصور کا زمانہ پھر صامت ساکن کا زمانہ۔ لہذا مصوت مقصور کا زمانہ اور صامت ساکن کا زمانہ تقریباً اس مصوت ممدود کے مساوی ہے جس کی تمدید نسبتاً کم ہو۔

پھر مقاطع دو طرح سے مرکب ہوتے ہیں۔ ایک (پہلے) مقطع مقصور کا ذکر کیا جاتا ہے۔ پھر اس کے بعد مقطع ممدود لایا جاتا ہے۔ جیسے (علی) دوسرے ممدود کا ذکر کیا جاتا ہے۔ پھر اس کے بعد مقصور لایا جاتا ہے۔ جیسے (کان) پھر ان مقاطع کو دوبارہ ترکیب دی جاتی ہے تو پہلے سے

زیادہ بڑی چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ لہٰذا جن سے الفاظ مقدر ہوتے ہیں ان میں سب سے چھوٹی چیز وہ مقاطع بسیطہ ہیں جو مقصور ہیں۔ پھر مقاطع ممدودہ ۱۸۳ ہیں۔ پھر ان کے بعد مرکبہ ہیں اور ان میں سب سے زیادہ کامل وہ ہیں جن میں پہلے مقصور لایا جائے پھر اس کے بعد ممدود لایا جائے۔ بعض اوقات پورے کے پورے اقوال ان مقاطع میں سے کسی ایک پر حاوی ہوتے ہیں اور بعض اوقات پورے کے پورے ایک پر حاوی نہیں ہوتے بلکہ وہ اس بات کے محتاج ہوتے ہیں کہ دو یا زیادہ سے مقدار ہوں جیسی اور مقداریں ہوتی ہیں کیونکہ کوئی (مقدار) ایسی ہوتی ہے کہ جس کا اندازہ ایک ہی ہاتھ (ناپنے) سے ہو جاتا ہے اور وہ اس میں پوری آ جاتی ہے۔ اور کوئی مقدار ایسی ہوتی ہے جو دو ہاتھ سے (ناپے جانے) کی محتاج ہوتی ہے۔ تو صغریٰ یعنی یہ کہ "قول مقاطع سے مرکب ہے جو اس کے اجزاء ہیں۔ اور وہ (قول) ان (مقاطع) سے مقدر ہوتا ہے" "اور ہر وہ چیز جو اپنے جزء سے مقدر ہو کم (یعنی مقدار) ہے"

واضح ہو کہ (اس دلیل کے) کبریٰ میں غلطی ہے۔ کیونکہ ہر وہ چیز جو اپنے جزء سے مقدر ہو وہ بالذات کم نہیں ہوتی۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس کی کوئی دوسری حقیقت ہو جس کو مقدار یا عدد ہونا عارض ہوا ہو۔ جس کی وجہ سے (اس میں) کمیت پیدا ہو جائے۔ اور اس سبب سے بعد میں اس کا (کوئی) جزء ہو جائے۔ (تو یہ بالذات کمیت نہیں بلکہ کمیت بالعرض ہوگی) اور مقطع کی جزئیت صرف یہی ہے کہ وہ ایک ہے۔ حالانکہ قول (تو) کثیر (ہوتا) ہے۔ لہٰذا قول میں کم (مقدار) کی خاصیت محض اس کثرت ہی کے لحاظ سے ہے جو اس میں پائی جاتی ہے۔ اگر اس کثرت کو نظر انداز کر دیا جائے تو قول میں کمیت نہ ہوگی۔ محض اس بناء پر کہ اس میں کثرت پائی جاتی ہے قول بالذات کم ہو جائے تو یہ لازم آیا کہ ہر وہ چیز جس کو کثرت عارض ہو اور یہ کثرت اپنے واحد سے مقدر ہو تو وہ بالذات کم ہو جائے۔ پھر تو تمام چیزیں کم بالذات ہو جائیں گی۔

چوتھی فصل

مقدار کی تقسیم ذی وضع اور غیر ذی وضع کی طرف

اس پر غور کرنے سے پہلے وضع کی تشریح ضروری ہے۔ لہذا ہم کہیں گے کہ وضع کے تین معنیٰ ہیں۔ کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کی طرف اشارہ ہو سکے اس معنیٰ کے اعتبار سے نقطہ کی وضع ہوگی۔ مگر وحدت کی وضع نہ ہوگی۔ دوسرے کسی چیز کا ایسے اجزاء والی ہونا کہ وہ اجزاء قارّ ہوں۔ اور ایک دوسرے سے متصل ہوں اور ایسی ترتیب سے مرتب ہوں کہ ان میں سے ہر ایک کی طرف یہ اشارہ ہو سکے کہ اپنے ساتھی کی نسبت کے لحاظ سے وہ کہاں ہے۔ تیسرے (وضع) وہ امر ہے جو جسم کو اپنے اجزاء کی اس باہمی نسبت کے سبب حاصل ہوتا ہے جو ان (اجزاء) میں جہات کی اضافتوں کے لحاظ سے پیدا ہوتی ہے۔ اور یہی معنیٰ مقولۂ وضع کے ہیں

رہے دوسرے معنیٰ تو وہ کم کی فصل ہیں۔ گویا کہ یہ معنیٰ اس وضع سے منقول ہیں جو مقولہ ہے۔ کیونکہ یہ ایسی حالت ہے کہ مقداروں کے اجزاء میں سے کسی چیز کے لیے ان (اجزاء مقادیر) کے بالفعل حاصل ہونے سے پہلے اگرچہ مکان اور جہت نہ ہو مگر ان اجزاء میں بالقوہ اس طرح اتصال

چوتھی فصل

اور ترتیب ہوگی کہ ان میں سے جب کسی ایک کو فرض کیا جائے تو اس کی طرف (یہ) اشارہ ممکن ہوگا کہ وہ اپنے ساتھی کی نسبت سے کہاں ہے۔ لہذا اس سبب سے (یہ معنیٰ) مقولۂ وضع کے زیادہ مشابہ ہیں۔

جب تم نے یہ سمجھ لیا تو ہم کہیں گے کہ کم یا تو صاحب وضع ہوگی یا نہ ہوگی۔ اور صاحب وضع کم تین ہیں۔ خط۔ جسم۔ اور سطح۔ رہا زمانہ تو اس کے اجزاء کی کوئی وضع نہیں۔ کیونکہ اس کے اجزاء میں سے کسی جزء کا وجود دوسرے جزء کے وجود کا مقارن نہیں ہوتا۔ رہا عدد تو اس کے اجزاء کو (اگرچہ) ثبات ہے۔ مگر ان میں اتصال نہیں۔

پانچویں فصل

طول عرض عمق

طول کے پانچ معنی ہیں۔ (ا) ایک امتداد (درازی) خواہ کیسا ہی ہو۔ (ب) وہ امتداد جو پہلے فرض کیا جائے (ج) ان دو امتدادوں میں کا درازتر امتداد جو کسی سطح کو محیط ہوں بلا اعتبار تقدم و تاخر (د) وہ بُعد جو آدمی کے سر سے اس کے قدم کی طرف یا حیوان کے سر سے اس کی دم کی طرف لیا جائے (ہ) وہ امتداد جو مرکز عالم سے محیط کی طرف لیا جائے۔

عرض کے چار معنی ہیں (ا) وہ مقدار جس میں دو بعد ہوں (ب) وہ بعد جس کو دوسرے بعد مفروضۂ اولیں کا مقاطع فرض کیا جائے (ج) سطح کے محیط دو بعدوں میں کا کمتر بعد (د) وہ بعد جو حیوان کے دائیں سے بائیں طرف لیا جائے۔

عمق کے (بھی) چار معنی ہیں۔ (ا) وہ ثخن جو سطوح میں محصور ہو۔ (ب) وہ بعد جو دو مفروضہ بعدوں کا پہلا مقاطع ہو۔ کیونکہ خط جب ابتدا میں فرض کیا جاتا ہے تو طول ہوتا ہے۔ پھر جب اس میں (دوسرا ایسا) خط فرض کیا جائے جو طول کا مقاطع ہو تو وہ عرض ہوگا اور اگر دو خط فرض کئے جائیں

پانچویں فصل

اور پھر تیسرا (ان دونوں کا مقاطع) ہو تو اس کو عمق کہا جائے گا۔ (ج) وہ ثخن جو سطوح میں محصور ہو۔ (مگر) اس شرط کے ساتھ کہ اوپر سے نیچے کی جانب لیا جائے حتیٰ کہ اگر نیچے کی جانب سے (اس کی) ابتدا کر کے اوپر تک لیا جائے تو سمک ہوگا۔

(د) وہ بعد جس کو انسان کا اگلا او پچھلا اور غیر منتصب (سیدھے
۱۸۵ نہ کھڑے ہونے والے) جانور کا بالائی و زیریں حصہ حاوی ہو۔ اور یہ معنیٰ ایسی کمیات ہیں جن کو خاص اضافتیں عارض ہوئی ہیں۔

جب تم نے یہ جان لیا تو ہم کہیں گے کہ طول۔ عرض۔ عمق۔ سے اگر نفسِ امتدادات مراد ہیں تو وہ بالذات کم ہیں۔ اور اگر اس سے باقی اور معنیٰ مراد ہیں تو وہ ایسے کمیات ہیں جو اضافتوں کے ساتھ لئے گئے ہیں۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ ہر خط فی نفسہ طویل ہے کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ فی نفسہ ایک بعد اور امتداد ہے۔ پھر اس کے ساتھ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ خط طویل ہے اور وہ دوسرا خط طویل نہیں۔ لہذا اس سے جس طول کی نفی کی گئی ہے وہ بعد اور امتداد کی طبیعت نہیں بلکہ جو مسلوب ہے وہ امر اضافی ہے۔

جب یہ ثابت ہوگیا تو ہم کہیں ہے کہ یہ کمیات جب (اس لحاظ سے) لی جاتی ہیں کہ وہ کسی چیز کی طرف مضاف ہیں تو کبھی اس حیثیت سے لیجاتی ہیں کہ ان (کمیات) کی اس چیز کی طرف اضافت کے لئے یہ شرط نہیں ہوتی کہ اس (مضاف الیہ) کی کسی اور (تیسری) چیز کی طرف اضافت ہو۔ اور کبھی اس طرح لی جاتی ہیں کہ اس چیز کی طرف ان کی اضافت کے لئے اس (مضاف الیہ) کی ایک تیسری چیز کی طرف اضافت مشروط ہوتی ہے۔ پہلی قسم کی مثال طول میں ہے تو یوں کہا جائے گا کہ یہ خط طویل ہے جبکہ دوسرے کو یہ کہا جائے گا کہ وہ طویل نہیں ہے۔ اور سطح کے (بارے) میں یوں کہا جائے گا کہ یہ سطح عریض ہے جب کہ دوسری کو یہ کہا جائے گا کہ یہ عریض نہیں ہے۔ اور جسم کے (بارے) میں یہ کہا جائے گا کہ یہ جسم کثیف اور ثخین ہے جب کہ دوسرے جسم کو یہ کہا جائے گا کہ وہ ایسا نہیں ہے۔ اگرچہ ہر سطح اور جسم بحیثیت کم ہونے کے ایسے ہی ہیں۔

پانچویں فصل

مگر مقدار منفصل وہ ہے (جس میں) یوں کہا جائے کہ یہ عدد کثیر ہے جب دوسرے عدد کے متعلق یہ کہا جائے کہ وہ کثیر نہیں ہے۔ اگرچہ ہر عدد کثیر ہونے کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ اپنی اکائیوں سے شمار کیا جاتا ہے۔

دوسری قسم کی مثال۔ درازتر۔ عریض تر۔ عمیق تر۔ بڑا۔ چھوٹا۔ اعظم ہیں کیونکہ درازتر کسی دوسرے طویل کی طرف قیاس کرنے سے درازتر ہوا ہے اور وہ چیز کسی دوسری پست چیز کے لحاظ سے طویل ہے۔ باقی تمام اقسام کے (بارے) میں بھی ایسا ہی کہا جائے گا۔

چھٹی فصل

١٨٦ اس چیز کا بیان جو کم بالذات نہیں بلکہ بالعرض ہے

اور یہ (یعنی کم بالعرض ہونا) چار قسم کا ہوتا ہے۔ اول یہ کہ کم میں کوئی امر موجود ہو۔ جیسے وہ امور جن کا ہم نے (اوپر) شمار کیا ہے۔ دوم۔ یہ کہ کم اس میں موجود ہو۔ اور یہ یا تو منفصل ہوگی یا متصل۔ منفصل تو مفارقات اور مادیات میں موجود ہے کیونکہ کمیات متصلہ کو تجزی قبول کرنے کے واسطہ سے عدد عارض ہوتا ہے۔ لہذا وہ بالذات متصل اور بالعرض منفصل ہیں۔

رہا زمانہ تو اس کی ذات میں اتصال ہے (اس کے علاوہ) اتصال بالعرض اور انفصال بالعرض (بھی) ہے۔ مگر جو اتصال اس کی ذات میں ہے۔ جیسے ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ مقدار متصل کے تحت داخل ہے۔ اور جو اتصال اسکو بالعرض ہے وہ اس مسافت کے اتصال کے سبب سے ہے جس میں متحرک پایا جائے تو اس کو "ایک فرسخ کا زمانہ" کہا جاتا ہے۔ لہذا زمانہ کا اندازہ فرسخ سے کیا گیا۔ کیونکہ زمانہ اس حرکت کے مطابق ہے جو فرسخ سے اندازہ کی گئی ہے۔ تو اس طرح زمانہ مقدار متصل کے تحت (بھی) بالعرض داخل ہوگا۔ اور اس میں کوئی استحالہ (محال کا لازم آنا) نہیں کہ ایک چیز کسی مقولہ کے تحت داخل ہو پھر

چھٹی فصل

اس کو اسی مقولہ کی کوئی چیز عارض ہو جائے جیسا کبھی اضافت کہ (خود) اضافت کو عارض ہوتی ہے رہا اس (زمانہ) کا انفصال بالعرض تو وہ (یعنی انفصال بالعرض) اس (زمانہ) کا گھنٹوں دنوں اور برسوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔

رہی مقدار متصل تو اس میں سے کوئی غیر قار ہے (یعنی زمانہ کہ وہ حرکت ہی میں پایا جاتا ہے تو لامحالہ حرکت مقداروں کے اوصاف سے موصوف ہوگی جیسے حرکت کو یوں کہا جائے گا کہ وہ طویل اور قصیر مساوی اور غیر مساوی ہے یہ (اطلاق) زمانہ کے سبب سے ہوتا ہے۔ اور کبھی حرکت بہ سبب مسافت ان اوصاف سے موصوف ہو تو حرکت طویلہ کہا جاتا ہے یعنی (وہ حرکت جو) دراز مسافت میں (واقع ہوئی) ہے۔

سوم (یعنی کم بالعرض ہونے کی تیسری قسم) وہ ہے جس میں کمیت اس محل میں حلول کرنے کے سبب سے پیدا ہوئی ہو جس (محل) میں کم موجود ہے۔ جیسے سفیدی کو طویل عریض اور عمیق اس سبب سے کہا جائے کہ وہ کم کے محل میں حاصل ہوئی ہے

187 چہارم۔ (کم بالعرض) وہ قویٰ (بھی) ہیں جو ان چیزوں میں موثر ہیں جن کو کم بالذات کہا جاتا ہے۔ لہذا ان قویٰ کو یہ کہا جائے گا کہ وہ متناہی ہیں یا غیر متناہی ہیں۔ مگر یہ (اس لیے) نہیں کہا جائیگا کہ قوت فی نفسہ ذات کمیت ہے کیونکہ قوت کی کمی و بیشی میں جو اختلاف ہوتا ہے وہ (کبھی تو) اس فعل کی شدت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ جو اس قوت سے ظاہر ہوا ہے اور کبھی جو چیز اس (قوت) سے ظاہر ہوتی ہے اس کی عدت (یعنی تعداد) کا اعتبار کیا جاتا ہے اور کبھی بقائے فعل کی مدت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

شدت اور مدت کے اعتبار میں جو فرق ہے وہ دو طرح کا ہے۔ ایک[1] یہ وہ چیز جو شدت کے لحاظ سے زائد ہوگی وہ مدت کے لحاظ سے ناقص ہوگی۔ کیونکہ جب محرک زیادہ قوی ہوگا تو وہ موجودہ یا مفروضہ انتہا کو جلد پہنچ جاتا ہے۔

دوسری[2] یہ کہ وہ (امر) جس میں قویٰ بلحاظ مدت کے ایک دوسرے

سے مختلف ہیں۔ بعض وقت بلحاظ شدت کے اس میں مختلف نہیں ہوتے۔ کیونکہ ایک ثقیل کو فضا میں باقی رکھنا بلحاظ شدت کے تو قبول نہیں کرتا۔ حالانکہ (اس ثقیل کو) دیر تک باقی رکھنے کے سبب قوی بلحاظ شدت مختلف ہوتے ہیں۔ عدت اور مدت کے اعتبار میں بھی فرق ہے۔ کیونکہ مدت ایک چیز کے اثبات میں ہوتی ہے۔ حالانکہ عدت کا اعتبار ایک چیز کے اثبات میں نہیں ہوتا۔

رہا وہ فرق جو شدت اور عدت کے اعتبار میں ہے۔ تو وہ (محتاج بیان نہیں بلکہ صاف) ظاہر ہے)

ساتویں فصل

خفت اور ثقل کم بالذات میں نہیں بلکہ کم بالعرض میں داخل ہیں

دو چیزوں سے ان (خفت و ثقل کو بالذات سمجھنے والوں) کو دھوکا ہوا ہے۔ ایک[1] ان (یعنی خفت و ثقل) کو مساوی اور کم و بیش کہا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ کیونکہ کم کی مساوات و تفاوت یہ ہے کہ کسی چیز کے لئے ایک ایسا جزء فرض کیا جائے جو دوسرے کے جزء پر منطبق ہو اور اس کی کلیت دوسرے کی کلیت پر منطبق ہو۔ اگر دونوں جزء آخر پر منطبق ہو جائیں تو اس کو مساوی کہا جائیگا۔ اور اگر (دونوں میں) انطباق نہ ہو تو ان میں ایک کو زائد اور دوسرے کو ناقص کہا جائے گا۔ یہ (ایسا امر ہے) کہ جس کا ثبوت خفت و ثقل میں محال ہے۔ کیونکہ ثقل وہ قوت ہے جو نیچے کی طرف محرک ہوتی ہے اور وہ یا تو طبیعت ہوگی جو صورت جوہریہ ہے یا وہ میل ہوگا جو حرکت کا سبب قریب ہے۔ اور مقولۂ کیف سے ہے۔

دوسری[1] (باعث غلط فہمی) ان دونوں (خفت و ثقل) کا تجزیہ قبول کرنا ہے کیونکہ ایک ثقیل کو دوسرے ثقیل کا آدھا کہا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ اس کا (اصلی) سبب یہ ہے کہ اس نے زمانہ میں جو حرکت کی ۱۸۸

سا تویں فصل

ہے وہ نصف مسافت ہے یا اس لئے جو حرکت مسافت میں کی ہے اس کا زمانہ دُوگنا ہے۔ لہذا مساوات و تفاوت اس کو حرکت میں اثر کرنے کے سبب سے عارض ہوئے ہیں جس کا تعلق زمانہ سے ہے۔ کیونکہ ترازو میں جب وزن دار چیز کا وزن اس کو نیچے کی طرف حرکت دیتا ہے تو اس کے ساتھ ہی چھوٹی چیز کو لازماً اوپر کی طرف حرکت دیتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے زیادہ ہے۔ جیسے دو حرارتوں میں سے ایک حرارت کو یہ کہا جائے کہ وہ دوسرے کی دگنی ہے۔ کیونکہ اس کا فعل دوگنے میں ہوتا ہے اب ہم کم اور اس کے اقسام کی تعریف سے فارغ ہو چکنے کے بعد اس (کم) کے احکام۔ پھر اس کے اقسام کے احکام بیان کریں گے۔

آٹھویں فصل

کم کا کوئی ضد نہیں ہے

مقدارِ منفصل (کا ضد نہ ہونے) پر تین برہان ہیں۔ (ا) جو عدد فرض کیا جائے وہ اپنے سے اکثر کا مقوم اور اپنے کمتر سے متقوم ہوتا ہے اور کوئی ایسی چیز جو کسی چیز کا مقوم یا کسی چیز سے متقوم ہو سکتی ہے۔ وہ اس کا ضد نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا کوئی عدد ایک دوسرے کی ضد نہیں ہوتا۔ (یعنی ایک ضد دوسرے ضد کی مقوم اور متقوم نہیں ہو سکتی ورنہ اجتماع ضدین لازم آئے گا جو محال ہے)۔ (ب) ہر ضد دوسرے ضد سے انتہائی بعد پر ہوتا ہے۔ کیونکہ دو سے کمتر کوئی عدد نہیں ملتا پھر کوئی عدد اس کا ضد نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہر وہ عدد جس کو اس (دو) کا ضد فرض کیا جائے تو وہاں کوئی دوسرا اور عدد ایسا ہو گا جس کا بعد دو سے بہ نسبت اس پہلے عدد کے بھی زیادہ ہو گا کیونکہ اعداد تو غیر متناہی ہیں۔ اور جب کوئی عدد دو کا ضد نہیں تو دو بھی ان میں سے کسی کی ضد نہ ہو گا۔ تضاد دونوں جانب ہی سے متحقق ہوتا ہے۔ (ج) دو متضاد چیزوں کا موضوع قریب ایک ہوتا ہے اور عدد کے دو نوعوں کا ایک موضوعِ قریب ہونا محال ہے کیونکہ ہر عدد کا تقوم محض وحدتوں کے مجموعہ سے ہوتا ہے جیسے تین کہ اس کی صورت

کا تقوم۔ وحدت۔ وحدت۔ وحدت۔ کے اجتماع سے ہوا ہے۔ اور جب تک یہ وحدتیں موجود ہیں اس کو ثنائیت (دو ہونا) کا عارض ہونا محال ہے بلکہ موضوع کے لئے (ان دونوں میں سے ایک امر) ضروری ہے۔ یا تو یہ وحدتیں زائل ہو جائیں۔ اور وہ (موضوع) دو وحدتوں میں مبدل ہو جائے تاکہ اس کو ثنائیت کے معنی عارض ہوں تو اس صورت میں موضوع فاسد
۱۸۹ ہو جائے گا۔ یا (ان میں سے) ایک رفع ہو جائے۔ صرف دو وحدتیں باقی رہ جائیں تاکہ اس وقت اس (موضوع) کو اثنوت (دو ہونا) عارض ہو مگر اس صورت میں اثنوت کا موضوع وہی نہ ہوگا جو تین کا موضوع تھا۔ بلکہ اپنے موضوع کا جزء ہوگا۔

رہی کم متصل یعنی مقداریں خطوط اور سطوح تو یہ ایک دوسرے کے ضد نہیں ہوتے۔ جس کی تین وجوہ ہیں (ا) ان میں سے ہر ایک یا تو دوسرے کا قابل ہوگا یا مقبول اور قابل و مقبول کے لیے ایک ساتھ پایا جانا اور مقبول کا کا قابل سے متقوم ہونا اور قابل کا مقوم مقبول ہونا ضروری ہے۔ اور دو ضدیں ایسی نہیں ہوتیں کہ ان کی مقارنت ضروری ہو۔ اور نہ ایک دوسرے کی مقوم ہوتی ہیں۔ (ب) مقدار ایک دوسرے سے انتہائی بعد پر نہیں پائی جاتی۔ (ج) ان کا موضوع قریب ایک نہیں ہوتا۔ کیونکہ خط صرف سطح میں اور سطح صرف جسم میں اور جسم صرف مادہ میں پایا جاتا ہے۔ پھر یہاں پانچ شکوک ہیں جن کا حل ضروری ہے۔

پہلا (شک) یہ ہے کہ زوجیت (جفت ہونا) ایسی کمیت ہے جو فردیت (طاق ہونا) کے مضاد ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زوجیت کم کے باب سے نہیں ہے کیونکہ مساوات وغیر مساوات اس کی ذات کو نہیں عارض ہوتے بلکہ وہ کیف کے باب سے ہے پھر اگر ہم اس کو تسلیم بھی کرلیں تو وہ فردیت کی ضد نہیں۔ (جس کے دو سبب ہیں) اول اس لئے کہ فردیت سے مراد اس چیز کا زوج نہ ہونا ہے جس کی شان یہ ہے کہ اس کی جنس کے تحت زوجیت پائی جائے۔ لہٰذا ان دونوں

آٹھویں فصل (زوجیت وفردیت) کے درمیان عدم ملکہ کا تقابل ہوگا نہ کہ دو فردوں کا تقابل دوسرے اس لئے کہ فردیت کا امر وجودی ہونا اگرچہ تسلیم کریں۔ مگر جس عدد کو زوجیت عارض ہوتی ہے۔ اس کو تو فردیت کا عروض ممتنع ہے۔ پھر تو ایک موضوع پر ان دونوں کا تعاقب (الگ کے بعد ایک آنا) ممتنع ہوگا۔ لہٰذا وہ دونوں ایک دوسرے کے ضد نہ ہوں گے۔

دوسرا (شک) یہ ہے کہ استقامت اور انحناء (یعنی راست وکج ہونا) دونوں کمیت ہیں۔ حالانکہ وہ دونوں ایک دوسرے کے ضد ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ دونوں کیف کے باب سے ہیں۔ نیز ہم آگے کیف کے باب میں بیان کریں گے کہ مستقیم کا بعینہٖ منحنی ہونا ممتنع ہے لہٰذا جب ایک موضوع پر ان دونوں کا تعاقب ممتنع ہے تو ان دونوں کے درمیان

۱۹۰ تضاد نہیں ہوا۔

تیسرا (شک) متصل منفصل کی ضد ہے۔ حالانکہ وہ دونوں کمیت ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں کم کی دونوعوں کی فصل ہیں۔ لہٰذا جنس کم کے تحت میں ان کا اندراج محال ہے۔ کیونکہ ایک جنس کے تقوم میں فصل کا نوع کے مساوی ہونا ممتنع ہے۔ یہ (بھی) جب ہم انفصال کو امرِ وجودی تسلیم کریں تو ورنہ حق یہ ہے کہ وہ (انفصال) امرِ عدمی ہے۔ یعنی اس چیز کا عدمِ اتصال جس کی شان یہ ہو کہ وہ کم سے متصل ہو۔ خواہ وہ اس کی نوع کا حق ہو جیسے عناصر۔ خواہ اس کی جنس کا حق ہو جیسے فلک۔

چوتھا (شک) مساوی متفاوت کی ضد ہے۔ عظیم صغیر کی ضد ہے۔ کثیر قلیل کی ضد ہے۔ حالانکہ یہ سب کمیات ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو وہ اضافات ہیں جو کمیات میں پائی جاتی ہیں نہ کہ وہ خود اور ان کی ماہیتیں کمیات ہیں کیونکہ ایسی اضافتوں کو تضاد کا عارض ہونا ممتنع ہے۔ جیسا ہم آگے اضافت کے باب میں بیان کریں گے۔

پانچواں (شک) مکانِ اعلیٰ مکان اسفل کی ضد ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مکان اعلیٰ کا مکان اسفل کے موضوع میں پایا جانا

محال ہے جب ایک موضوع پر ان کا تعاقب ممتنع ہوا تو وہ دونوں (باہم) ضد نہ ہوئے۔ ہاں دو آین یعنی فوق میں حاصل ہونا اور سفل میں حاصل ہونا ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ یہ۔ مکان کے سوا ہے۔ نیز مکان بحیثیت مکان ہونے کے نہ اوپر ہے نہ نیچے بلکہ اس کی حقیقت وہ سطح ہے جو ایک مخصوص اضافت کے ساتھ لی گئی ہے۔ یعنی اس کا دوسرے جسم کو حاوی ہونا۔ مگر اس کا فوق و تحت ہونا تو کسی دوسرے مکان کے قیاس سے ہوتا ہے۔ اور جب فوق ہونا اور تحت ہونا اضافات کے باب سے ہوا تو تضاد کا ان کو عارض ہونا ویسا ہی ممتنع ہوا۔ جیسا صغیر و کبیر کو تضاد کا عروض ممتنع ہے۔

نویں فصل

کم شدت وضعف نہیں قبول کرتی

ان دونوں (یعنی شدت وضعف) اور زیادت ونقصان میں دو وجوہ سے فرق ہے۔ اول یہ کہ خط جب زیادہ ہوجاتا ہے تو اس کے طرف باوجود زیادتی کے بھی ویساہی (پہلے کی طرح) اشارہ ہوسکتا ہے۔ حالانکہ جب سیاہی شدید ہوجاتی ہے تو اس کی زیادتی کے ساتھ محض ویساہی اشارہ نہیں ہوسکتا۔ ۱۹۱

دوسرے یہ کہ زائد تر اور ناقص تر میں جو تفاوت ہے وہ غیر منحصر ہوتا ہے حالانکہ جو تفاوت شدید تر وضعیف تر کا ہے وہ دونوں ضدوں کے دونوں طرفوں میں منحصر ہے۔ کیونکہ دو ضدوں کے درمیان انتہائی خلاف ہوتا ہے۔ جب یہ ثابت ہوگیا تو ہم کہیں گے کہ کوئی عدد یا مقدار اپنی عددیت یا مقداریت میں دوسرے عدد یا مقدار سے شدید نہیں ہوسکتی اور یہ صاف ظاہر ہے۔

واضح ہو کہ ضد نہ ہونا اور شدت وضعف کو قبول نہ کرنا ایسا امر نہیں ہے جو کم سے مخصوص ہو کیونکہ جوہر کا بھی کوئی ضد نہیں ہوتا جیسا اوپر گزر چکا کیف

نویں فصل

کے بھی بعض اقسام ایسے ہیں جن کا ضد نہیں ہوتا جیسے آگے معلوم ہوگا۔ مگر کم کے خواص مساوی وہی مذکورہ تینوں ہیں۔ اور چوتھی خاصیت یہ ہے کہ وہ نہایت ولانہایت کو قبول کرتی ہے۔ لہٰذا ہم اس کو بیان کرتے ہیں۔

دسویں فصل

وہ وجوہ جن کو تناہی و لاتناہی کہا جاتا ہے

(کسی چیز کو) غیر متناہی ۔ کبھی بطور حقیقت کہا جاتا ہے اور کبھی بطور مجاز۔ اور جس چیز کو بطور حقیقت کہا جاتا ہے وہ (بھی) کبھی بطریق سلب ہوتا ہے۔ اور کبھی بطریق عدول۔ بطریق سلب کہے جانیکا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز سے وہ معنی سلب کر لیے جائیں کہ جن کی وجہ سے اس چیز کا نہایت (انتہا) سے موصوف ہونا درست ہو۔ اور یہی کم ہے۔ جیسے یوں کہیں کہ خداوند تعالیٰ کی کوئی انتہا نہیں۔ (یا) نقطے کی کوئی انتہا نہیں اور عدول کا طریقہ یہ ہے کہ وہ چیز جس کی وجہ سے کسی چیز کا نہایت سے موصوف ہونا درست ہو۔ حاصل تو ہو مگر نہایت نہ حاصل ہو۔

اس کی ۲ دو قسمیں ہیں۔ ایک ۱ چیز اس طرح ہو کہ تم اس سے جو چاہے بمقدار لو۔ تو بلا احتیاج عود تمھیں ایک چیز اس سے خارج ملے گی۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اجسام اپنے عظم میں غیر متناہی ہیں تو ہماری مراد یہی ہوتی ہے۔

دوسری اس (چیز) کی سطح کسی حد سے محدود ہو۔ یہی محیط ہے۔ مگر اس محیط میں بالفعل وہ نقطہ نہیں ہوتا جس کے پاس خط منتہی ہو۔ بلکہ وہ ایک

دسویں فصل (ایسا متصل ہے جس میں کوئی فصل نہیں۔ جیسے دائرہ جبکہ اس میں بالفعل قطع ہو۔

۱۹۲ اور جس کو بطریق مجاز (غیر متناہی) کہا جاتا ہے تو یہ کبھی اس (فاصلہ) کو کہا جاتا ہے۔ جس میں چلنا قدرت سے باہر ہوتا ہے۔ جیسے زمین و آسمان کا درمیانی راستہ۔ اور کبھی ایسی چیز کو بھی کہا جاتا ہے جس میں یہ (یعنی اس کو طے کرنا) اگرچہ ممکن ہے مگر دشوار ہوتا ہے۔ گویا دشوار کو معدوم سے تشبیہ دی گئی۔ مفہوم لانہایت کے بس یہی سب اقسام ہیں۔ ابعاد کے متناہی ہونے کی دلیل بھی اسی مقام پر بیان کر دینا مناسب ہوگا۔

گیارھویں فصل

ابعاد کا متناہی ہونا

اول ہم ان امور کو بیان کرتے ہیں۔ جن سے ابعاد کے غیر متناہی ہونے پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اور وہ چھے امور ہیں۔

پہلا یہ کہ جس طرح فطرت انسانی یہ گواہی دیتی ہے کہ ایک ہی جسم کا ایک ہی زمانے میں دو مکانوں میں حاصل ہونا ممتنع ہے۔ اسی طرح اس کی فطرت یہ بھی گواہی دیتی ہے کہ ان ابعاد کی انتہا کسی حد اور مقطع پر ہونا ممتنع ہے۔ بلکہ ہر متناہی کی انتہا کسی دوسری چیز کی طرف ہونی ضروری ہے جس طرح مشاہدہ ہے کہ ہر بعد کی انتہا دوسرے بعد پر ہوتی ہے۔ پہلے قضیے میں اگر فطرت کا حکم قبول کرنا ضروری ہے تو دوسرے قضیے میں بھی ضروری ہے۔ اور اگر دوسرے قضیے کی رد جائز ہے تو پہلے کی بھی جائز ہے۔ مگر یہ اولیات میں تشکیک کا موجب ہوگا۔

یہ نہ کہا جائے کہ فطرت اگرچہ دونوں قضیوں کی ایک ساتھ شہادت دیتی ہے مگر پہلے قضیے میں نتیجہ نقیض کی صحت کی شہادت نہیں دیتی۔ البتہ دوسرے ۳۰۹
قضیے میں نتیجہ نقیض کی صحت کی گواہی دیتی ہے تو ہم نے پہلے میں اس کا صدق اور دوسرے میں اس کا کذب معلوم کر لیا۔

گیارھویں فصل

کیونکہ ہم کہیں گے کہ جب ہمارے پاس کوئی (ایسا) قضیہ ہو کہ جس کی صحت کی گواہی فطرت دے اور پھر کسی نہ کسی طریقے سے اس (قضیہ) کا فساد ہم پر ظاہر ہو جائے تو اس صورت میں اس (فطرت) کے حکم پر جو وثوق ہے وہ بھی زائل ہو جائے گا۔ اور اس کا اقتضاء یہ ہو گا کہ تمام اولیات میں شک پیدا ہو جائیگا۔ لیکن جب ہم کو (کوئی ایسا امر) نہ ملے جو اس قضیے کے فساد پر دلالت کرتا ہو تو یہ اس کی صحت پر بھی دلالت نہ کرے گا۔ کیونکہ بعض وقت (ایسا قضیہ بھی) باطل ہو سکتا ہے۔ اگرچہ ہم اس کے فساد سے ناواقف ہوں۔ بلکہ اس کی صحت پر دلیل قایم کرنا بھی مفید نہ ہو گا۔ کیونکہ دلیل اسی وقت مفید علم ہوتی ہے جبکہ وہ اولیات سے مرکب ہو پھر اولیات کی تصحیح بھی اگر ہم دلائل ہی سے کریں تو دور لازم آئیگا۔ اور اگر شہادت فطرت کی بناء پر ہم اس کی صحت کا حکم کریں اور پھر فطرت نے جس کی صحت کا حکم دیا ہے ایسے حکم کے فساد کو جائز بھی رکھیں تو شہادت فطرت کی بناء پر کسی چیز کی صحت کا حکم محال ہو گا۔ لہذا اس سے ثابت ہوا کہ فطرت نے جس 192 چیز کی گواہی دی ہے اگر ہم اس پر قدح کو جائز رکھیں تو نظریات درکنار تمام اولیات میں بھی تشکیک لازم آئے گی۔ پھر تو فطرت جس چیز کی گواہی دے اس پر اعتراض نادرست ہے۔ لیکن ابعاد کا غیر متناہی ہونا (چونکہ) ایک فطری امر ہے لہذا اس کا حق ہونا واجب ہے۔

دوسرا (امر) یہ کہ اگر (یہ فرض کیا جائے کہ) ایک انسان عالم کے کنارے پر کھڑا ہو تو عالم سے باہر اسکا ہاتھ دراز کرنا ممکن ہوگا یا ناممکن۔ اگر اس سے یہ ممکن ہو تو عالم سے باہر کی وسعت کا آدھا ہاتھ پورے ہاتھ کی وسعت سے کمتر ہو گا۔ حالانکہ یہ ابعاد کی خاصیت ہے۔ پھر تو خارج عالم (بھی) ابعاد پائے گئے۔ اور اگر اس (عالم کے کنارے کھڑا رہنے والے) سے یہ (عالم سے باہر ہاتھ بڑھانا) ناممکن ہو تو لامحالہ وہاں (عالم سے باہر) کوئی ایسا جسم ہو گا جو ہاتھ بڑھانے کا مانع ہے۔ لہذا دونوں قسمیں (یعنی عالم سے باہر ہاتھ کا بڑھ سکنا یا نہ بڑھ سکنا) اس بات کی موجب ہوں گی کہ خارج عالم کوئی بعد یا جسم پایا جائے۔

تیسرا (امر) یہ کہ عالم اگر متناہی ہو اور اب وہ جتنا ہے اس سے ہم اس کو

گیارھویں فصل

ایک ہاتھ زیادہ فرض کریں تو اس کے لئے چیز موجودہ کی وسعت ناکافی ہوگی بلکہ یہ (مفروضہ) چیز (موجودہ چیز عالم سے بڑا ہوگا اور اگر ہم اس کو موجودہ چیز سے دو ہاتھ زیادہ فرض کریں تو چیز مفروضۂ (اول) بھی ناکافی ہوگا۔ بلکہ (چیز مفروضۂ ثانی) اس (چیز مفروضۂ اول) سے بھی زیادہ ہوگا۔ پھر تو عالم سے باہر بھی ایسے احیاز پائے گئے جن میں فی نفسہٖ کمی وبیشی فرض کی جاسکتی ہے لہٰذا وہ امور وجودی ہونگے۔ اب وہ یا تو خود مقداریں ہوں گی یا مقدار والے ہوں گے۔

چوتھا (امر) یہ کہ جسمیت ایک حقیقتِ کلی ہے۔ یا تو یہ ضروری ہے کہ اس کی نوع ایک ہی شخص میں پائی جائے۔ اور یہ حس سے باطل ہے۔ اس لئے (بھی) کہ ہر جسم کا (کوئی) جزء ہوتا ہے جو جسمیت میں اس کا مساوی ہوتا ہے۔ تو ہمیشہ ایک جسم سے زیادہ جسم وجود میں ہوں گے پھر تو وہ ماہیت (یعنی وہ جسمیت جو حقیقت کلیہ ہے) بہتوں پر کہی جائے گی۔ پھر ہر کلی کے جزئیات غیر متناہی ہونگے۔ اور جن میں سے کوئی جزئی دوسری جزئی سے بلحاظ امکان ایک دوسرے سے اولیٰ نہ ہوگی کیونکہ جب امکان ماہیت کے لوازم میں سے ہو تو اس کے افراد میں مشترک ہوتا ہے پھر تو غیر متناہی اجسام کا وجود ممکن اور حاصل ہے۔
لہٰذا وہ موجود ہوئے کیونکہ واجب الوجود کا فیض عام ہے۔ جو کسی مستحق کو اسکے ۱۹۴
حق وجود سے مانع نہیں ہوتا۔

پانچواں (امر) یہ کہ زمانے کی ابتدا اور انتہا نہیں ہوتی تو کون کی (بھی) ابتدا اور انتہا نہ ہوگی۔ لہٰذا اس کے لیے غیر متناہی مادے کا ہونا ضروری ہے۔

چھٹا (امر) یہ کہ بڑھائی کو دو چیزوں پر قیاس کرو۔ ایک ان اعداد پر جو زیادتی میں غیر متناہی ہیں۔ دوسرے اس مقدار پر جو کمی کی جانب غیر متناہی ہے

(مذکورہ چھ امور کا) جواب (یہ ہے کہ) پہلے انھوں نے جس چیز کا ذکر کیا ہے اس سے صرف اسی طرح خلاصی ہوسکتی ہے کہ ہم اس کو تسلیم (ہی) نہ کریں کہ فطرت اس امر کی شہادت دیتی ہے مگر جو شخص اس کو تسلیم کرتا ہے جیسا کہ جمہور نے کیا ہے تو وہ ہمارے اس مذکورہ سوال سے بچ نہیں سکتا۔ اور دوسرا (امر) جو انھوں نے بیان کیا ہے کہ عالم کے کنارے پر کھڑا ہوا شخص آیا عالم

گیارھویں فصل

سے باہر اپنا ہاتھ دراز کرسکتا ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایسا نہیں کرسکتا مگر نہ اس وجہ سے کہ خارج (عالم) کسی جسم کا وجود ہے جو اس سے مانع ہے بلکہ عدم شرط یعنی (خارج عالم) مکان نہ ہونے کے سبب سے (وہ ہاتھ نہیں بڑھا سکتا) اور جس طرح مانع کے وجود سے حکم منتفی ہو جاتا ہے اسی طرح کبھی شرط کے فوت ہونے سے بھی منتفی ہو جاتا ہے۔

اور تیسری بات جو انھوں نے بیان کی ہے وہ تو ایک وہمی امر ہے جس کو وجود حاصل ہی نہیں لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

اور چوتھا امر جو انھوں نے بیان کیا ہے کہ جسمیت کثرت کی غیر مانع ہے تو ہم کہیں گے کہ عدم امتناع میں یہ ناکافی ہے کہ ایک چیز اس سے مانع ہو۔ ممکن ہے کہ یہ امتناع کسی اور امر کے سبب سے ہو۔ بے شک جسمیت اگرچہ اس کے مانع نہیں مگر افلاک کی صورت نوعیہ اس امر کی مقتضی ہے کہ ان کی انواع ان کے اشخاص میں پائی جائیں۔ لہٰذا اس (یعنی صورت جسمیہ) پر جو چیز زائد ہے (یعنی صورتِ نوعیہ) اس (یعنی کثرت) کی مانع ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس (جواب پر) اجزاءِ فلک کے کسی جزء سے اشکال (وارد) ہوتا ہے۔ کیونکہ اس (جزء فلک) کی طبیعت کل کی طبیعت ہوتی ہے اگرچہ وہ شخص واحد ہے لیکن کثرت اور کلیت طبیعت میں بلحاظ اس کے اجزاء کی نسبت کے حاصل ہوں گی۔ کیونکہ واجب الوجود ایک ہے۔ لہٰذا ممکن ہے کہ اس کا تعین اس کی حقیقت کا لازم ہو۔ بس افلاک (بھی) اگرچہ جسمیت میں (باہم) متحد ہیں۔ مگر صورتوں کے لحاظ سے ان میں کثرت اور اختلاف ہے۔

لہٰذا کثرت کا قدر معین ایک کو چھوڑ کر کوئی دوسرا (ایسا) نہیں ہو سکتا جو ان کی ماہیتِ مشترکہ کا لازم ہو۔

۱۹۵ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اعداد میں سے ہر عدد کی حقیقت اور طبیعت بلحاظ نوع دوسرے اعداد کی مخالف ہے۔ ورنہ یہ جائز ہوتا کہ محض عدد بحیثیت عدد ہونے کے (من حیث ھو ھو) معدودات کی ماہیت جسم کا لازم ہو۔ (اس پر) یہ اشکال (وارد ہوتا) ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو اشخاص اجسام کا ہر ہر

گیارھویں فصل

شخص یعنی (ہر ہر جسم) اس عدد سے بعینہ منفرد ہو جاتا۔ کیونکہ اشخاص اجسام سب کے سب جسمیت میں (باہم) مشترک ہیں۔

پانچواں (امر) جو انھوں نے کون کا نا متناہی ہونا بیان کیا ہے تو وہ جسم کے نا متناہی ہونے کا موجب نہیں۔ کیونکہ ایک ہی جسم مختلف حالات میں مختلف اشکال سے متشکل ہو سکتا ہے۔

اور چھٹا (امر) جو انھوں نے بیان کیا ہے وہ تو محض ایک ادھوری تمثیل ہے جو مفید ظن بھی نہیں یقین تو درکنار۔

پھر یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ اس میں ایک (خاص) بحث ہے۔ یعنی بعض علما نے کہا ہے کہ جس طرح جسم جانب صغر کسی ایسی حد پر منتہی نہیں ہوتا کہ اس سے کوئی چھوٹی (مقدار) نہ پائی جا سکے۔ اگرچہ سارے انقسامات غیر متناہی بالفعل نہ نکلیں۔ اسی طرح جانب عظم (بھی جسم کی) کوئی ایسی انتہا نہیں ہوتی کہ اس سے بڑا نہ پایا جا سکے۔ اگرچہ لغیر متناہی عظم کا وجود محال ہے۔

شیخ نے بیان کیا ہے کہ یہ (بات) ایک طرح درست اور ایک طرح باطل ہے درست اس طرح ہے کہ ایک متناہی جسم کو تم اس طرح تقسیم کر سکتے ہو کہ وہ کسی ایسی حد پر نہ ٹھہرے کہ تم اس کا نصف کر دو اور پھر دونوں نصفوں میں سے ایک نصف کے ساتھ دوسرے نصف کے نصف (یعنی ربع) کو ملا دو۔ اور اس مجموعے کے ساتھ باقی پاؤ کے آدھے (یعنی آٹھویں حصے) کو شامل کر دو۔ اور اسی طرح اس سے جو چھوٹا حصہ باقی رہ جائے اس سے ایک جزء کو لیتے چلے جاؤ۔ (اور اس مجموعے میں شریک کرتے جاؤ) تو پہلا نصف نا متناہی (طور پر) زیادہ ہوتا چلا جائے گا۔ مگر پھر بھی وہ جسم میں جس میں ان زیادتیوں کا اضافہ ہو رہا ہے۔ اس پوری چیز کے مساوی نہیں ہو سکتا جو پہلے تقسیم ہوئی ہے۔ اور اس قسم کی زیادتی، (اس) جسم کی پوری بڑھائی کو نہیں پہنچا سکتی بلکہ اس کی ایک حد ہے جس تک یہ نہیں پہنچ سکتی۔ اور وہ (حد) اس جسم کی پوری (بڑھائی) ہے جو پہلی مرتبہ دو نصفوں میں تقسیم ہوا ہے۔ اس (پوری بڑھائی) پر زیادتی تو درکنار۔ اور باطل اس طرح ہے کہ ایک جسم کا نمو

گیارھویں فصل ۱۹۶

اور عظم میں پوری حد کو پہنچ جانا ممتنع ہے۔ اور یہ صغر کی طرح نہیں ہے کیونکہ تقسیم کسی ایسی چیز کی محتاج نہیں ہوتی جو مقسوم سے خارج ہو۔ مگر تزاید کبھی بہ سبب مادے کے ہوتا ہے جو اصل میں ضم کر دیا جاتا ہے۔ اور یہ اس (امر) کی موجب ہے کہ اجسام کے مواد غیر متناہی ہوں۔ اور تزاید کبھی ایسے تخلخل کی وجہ سے ہوتا ہے جو کسی حد پر نہیں ٹھیرتا۔ تو وہاں چیز غیر متناہی ہوگا۔ اور یہ سب (یعنی مواد اجسام کا غیر متناہی بالفعل ہونا اور نا متناہی چیز کا پایا جانا وغیرہ) محال ہے۔

اب ہم مذہب حق کے دلائل بیان کرتے ہیں۔

پہلی (دلیل جس کو برہان مسامتت کہتے ہیں) جو مستند سمجھی گئی ہے۔ یہ ہے کہ اگر غیر متناہی ابعاد پائے جائیں تو حرکت مستدیرہ کا وجود محال ہوگا۔ کیونکہ ان ابعاد میں اگر ہم ایک غیر متناہی خط فرض کریں اور ایک کرہ (فرض کریں) کہ جس کے مرکز سے ایک ایسا متناہی خط نکل رہا ہے جو اس (مفروضہ غیر متناہی) خط کا موازی ہے تو جب کرہ حرکت کریگا تو یہ خط جو پہلے موازی تھا اب اس غیر متناہی خط کا مسامت ہو جائیگا۔ لہذا غیر متناہی خط میں ایسا نقطہ ضروری ہے کہ جس پر پہلی مسامتت واقع ہوئی ہو۔ مگر یہ محال ہے کیونکہ اس خط میں کوئی نقطہ ایسا نہیں ہے جس پر کوئی دوسرا نقطہ واقع نہو۔ اور جو خط کرے کے مرکز سے نکل رہا ہے وہ ان نقطوں میں سے ہر ایک نقطے کا مسامت واقع ہو سکتا ہے۔ اور اس (مرکز کرہ سے نکلنے والے خط) کی نقطۂ فوقانیہ سے مسامتت ہمیشہ نقطۂ تحتانیہ کی مسامتتہ کے بعد ہوگی کیونکہ فوقانیہ کے ساتھ مسامتت موازات کے میل سے حاصل ہوتی ہے اور وہ اس میل سے کم ہے جو تحتانیہ کی مسامتت سے حاصل ہوتا ہے۔ اور بے شبہہ میل کثیر اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ میل قلیل نہ حاصل ہو جائے۔ تو لامحالہ وہ (یعنی مرکز کرہ سے نکلنے والا خط) تاوقتیکہ نقطۂ فوقانیہ کا مسامت نہو اس نقطے کا مسامت نہ ہوگا۔ اور چونکہ نقطے غیر متناہی ہیں اسلئے یہاں کوئی ایسا نقطہ نہیں ہو سکتا جو مسامتت کا اول نقطہ ہو۔ اور تالی محال ہے۔ لہذا جو اس کی موجب ہے وہ بھی محال ہوگی۔ یعنی ہمارا اس خط کو غیر متناہی فرض کرنا (محال ہے) پھر تو اس کا نقیض حق ہے۔ یعنی اس (خط) کا متناہی

گیارھویں فصل

ہونا واجب ہے۔

دوسری (دلیل جس کو برھان سلمی کہتے ہیں یہ ہے کہ) اگر ابعاد غیر متناہی ہوں تو یہ جائز ہوگا کہ ایک مبدا سے مثلث کے دو ساقوں کی طرح دو ایسے
۱۹۷ امتداد نکلیں کہ جن کا درمیانی بعد غیر متناہی زیادہ ہوتا چلا جائے اور ان (غیر متناہی امتدادوں) کے درمیان ہم ایسے بعد بھی فرض کر سکتے ہیں جن میں ایک خاص اندازے کی زیادتی ہو رہی ہے۔ مثلاً پہلے بعد کو ہم ایک ہاتھ فرض کرتے ہیں۔ اور اس کے بعد دوسرا بعد اس پر ایک بالشت زیادہ ہوا اور اس دوسرے بعد پر اور ایک (یعنی تیسرا) بعد ایک بالشت زیادہ ہوا اور اسی طرح اوپر والا بعد اپنے نیچے والے بعد سے ایک بالشت زیادہ ہوتا چلا جائے گا اور ہر زیادتی جو پائی جا رہی ہے وہ مع اپنے اضافے کے اس بعد میں بھی موجود ہے جو اس کے اوپر موجود ہے۔ مثلاً پہلے (بعد) سے دوسرے میں جو زیادتی ہوئی ہے وہ تیسرے میں اس زیادتی کے ساتھ (جو تیسرے بعد میں دوسرے سے ہوئی ہے) موجود ہے۔

جب ان امور کا خلاصہ ہو چکا تو ہم کہیں گے کہ بے شبہہ یہاں غیر متناہی زیادتیں متحقق ہیں (جو دو حال سے خالی نہیں) ان زیادتوں میں سے ہر زیادت ایک بعد میں حاصل ہوگی۔ یا ایسا نہ ہوگا۔ اور (یہ) دونوں قسمیں محال کی طرف لے جانے والی ہیں۔ لہذا غیر متناہی ابعاد کے ثبوت کا قول محال ہے۔

جب ہم یہ کہیں کہ ان زیادتوں میں سے ہر ایک اپنے غیر میں حاصل نہیں تو جب یہ حکم ہر ایک ایک پر کاذب ہوگا تو چونکہ ایک بھی انھیں وحدتوں کے مجملہ ہے لہذا اس پر بھی حکم کاذب ہوگا۔ پھر تو اس صورت میں اس (بعد) پر یہ صادق آنا چاہیے کہ جو زیادت اس میں ہے وہ اس کے غیر میں موجود نہیں ہے۔ مگر جب ایسا ہو تو اس کے اوپر کوئی اور بعد نہ ہوگا ورنہ جو زیادتی اس کو حاصل ہے وہ اوپر والے بعد کو بھی حاصل ہوگی۔ حالانکہ ہم نے یہ فرض کیا ہے کہ وہ ایسا نہیں ہے اور جب اس کے

گیارھویں فصل

اوپر کوئی بُعد نہ ہو تو دونوں امتداد منقطع ہو گئے۔ ورنہ اس کے اوپر ایسا (بُعد) پایا جا سکے گا کہ جس میں یہ زیادتی موجود ہو۔ لہذا دونوں امتدادوں کا ایک ساتھ منقطع ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ ہم نے ان کو غیر متناہی فرض کیا ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ اور جب ہمارا یہ قول کہ "ان زیادتوں میں سے ہر ایک اپنے غیر میں حاصل نہیں" کاذب ہو گیا تو اس کا نقیض صادق ہوا یعنی ان زیادتوں میں سے ہر ایک اپنے غیر میں حاصل ہے۔ تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ مثلاً دسویں بعد میں صرف وہی زیادتی نہیں ہے جو نویں (بعد) کو آٹھویں پر ہے۔ بلکہ (دسویں بعد میں) وہ تمام زیادتیاں موجود ہیں جو اس کے تحت والے (ابعاد) میں پائی گئیں۔ کیونکہ اس سے مراد بعد اول اور ان تمام زیادتوں کا مجموعہ ہے تو ظاہر ہوا کہ جب یہ درست ہو کہ ان زیادتوں میں سے ہر ایک اپنے غیر میں موجود ہے تو یہ بھی درست ہوا کہ کل کا اپنے مجموعے کے ساتھ ایک بعد میں موجود ہونا ضروری ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ زیادتیں غیر متناہی ہیں۔

۱۹۸ پھر تو وہاں ایک بعد ہے جس میں یہ غیر متناہی زیادتیں پائی گئیں لہذا وہ بعد غیر متناہی ہوا۔ حالانکہ وہ دو حاصروں کے درمیان محصور ہے۔ یہ خلافِ مفروض ہے۔

نیز جو بعد ان زیادتوں میں مشتمل ہے اگر اس پر کوئی اور بعد ہو تو وہ اپنے مافوق پر مشتمل نہ ہوگا۔ پھر تو ان زیادتوں پر بھی مشتمل نہ ہوگا۔ حالانکہ اس کو ایسا فرض کیا گیا ہے۔ یہ خلافِ مفروض ہے۔ اگر اس پر کوئی اور بعد نہ ہو تو وہ دونوں امتداد جن کو غیر متناہی فرض کیا گیا ہے منقطع ہو گئے جو خلافِ مفروض ہے۔

نیز چونکہ پہلے تفاوت پر حرکت کرنے والا اس تفاوت کو بھی جو غیر متناہی زیادتوں پر مشتمل ہے ایک متناہی زمانے میں مسافت سے قطع کرے گا اور یہ محال ہے تو ظاہر ہوا کہ غیر متناہی ابعاد کا قول ان محالات کا باعث ہے۔ لہذا وہ (قول بھی) محال ہوگا۔ اس پُر تکلف طریقے کی تصحیح اسی طرح ہو سکتی ہے۔ اور اس کے متعلق ہم نے شرح اشارات میں

گیارھویں فصل

تفصیل کی ہے۔
تیسری (دلیل یعنی برھان تطبیق) یہ کہ ہم کہیں گے کہ ہم ایک بعد (اب) فرض کرتے ہیں جو اپنے دونوں طرف (اب) غیر متناہی ہوگا۔ یا ایک طرف متناہی ہوگا بہرحال اس میں ایک ایسی حد فرض کی جا سکتی ہے۔ جو اس امتداد کا طرف ہو اور یہ طرف (ج) ہوگا۔ جس میں اور ایک حد یعنی (د) فرض کی جائے گی تو خط (ج ب) جو (ب) کی طرف غیر متناہی ہے اس خط (د) سے زیادہ تر ہوگا جو (ب) کی طرف غیر متناہی ہے۔ بمقدار (ج د) کے۔ لہٰذا جب ہم نقطۂ (د) کا نقطۂ (ج) پر انطباق فرض کریں تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو دونوں ایک ساتھ نامتناہی دراز ہوں گے تو (اس صورت میں) زائد ناقص کی مثل ہو جائے گا۔ اور یہ محال ہے۔ یا اس سے قاصر ہوگا تو (د ب) (ب) کی طرف منقطع ہو جائے گا۔ اور اگر وہ منقطع نہ ہو تو وہ ہمیشہ (ج ب) کے ساتھ موجود رہے گا۔ لہٰذا وہ اس سے کمتر نہیں ہوا بلکہ اس کا مساوی ہوا۔

اور جب (د ب) (ب) کی طرف منقطع ہو جائے تو وہ (ب) کی طرف متناہی ہوا اور (ج ب) اس سے بمقدار متناہی (ج د) کے زیادہ ہوا اور جب ایک متناہی چیز دوسری متناہی چیز میں شامل ہو جاتی ہے تو کل (بھی) متناہی ہوتا ہے لہٰذا (ج ب) (ب) کی طرف متناہی ہوا اور یہی مطلوب ہے۔
١٩٩ اس برھان میں ایک شک ہے جس کا حل دشوار ہے۔ یعنی نہایت (انتہا) زائد کی نہایت ناقص پر تطبیق ان تین میں سے کسی ایک ہی طریقے سے ہو سکتی ہے۔

(۱) ناقص اپنی جہت نہایت کی طرف بالکلیہ حرکت کرے یہاں تک کہ اس کی نہایت زائد کی نہایت پر منطبق ہو جائے یا زائد بالکلیہ اپنی نہایت سے حرکت کرے یہاں تک کہ اس کی نہایت ناقص کی نہایت پر منطبق ہو جائے۔

(۲) ناقص اتنا زیادہ ہو جائے کہ اس کا طرف زائد کے طرف پر منطبق ہو جائے یا زائد کا طرف کم ہو جائے۔ اور وہ اتنا نزول کرے کہ طرف ناقص پر

بارھویں فصل

منطبق ہو جائے۔

(۳) زاید و ناقص جیسے تھے (ویسے ہی اپنے حال پر) رہیں مگر زائد کی نہایت کو ناقص کی نہایت پر رکھا جائے اور اس صورت میں زائد کی زیادتی ناقص پر منطبق نہو۔ بلکہ اس سے علٰحدہ باقی رہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسے دو خط اپنی انتہا میں ایک دوسرے سے متفاوت ہوں۔ اور جب ہم ان دونوں کی انتہا میں انطباق کریں تو زائد میں ایسی علٰحدہ زیادتی پائی جائے جو ناقص پر منطبق نہ ہو سکے اور پھر یہ زیادتی زیادہ ہوتی چلی جائے۔ اور دوسری طرف اس میں اس قدر بعد پیدا ہو کہ جانب آخر کی زیادتی ظاہر ہو جائے۔

جب تم نے اس کو سمجھ لیا تو ہم کہیں گے کہ اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ دونوں مقداروں کی انتہا میں تطبیق پہلے طریقے پر درست ہے تو (ہمارا یہ دعویٰ) مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ خط بالکلیہ صرف اسی صورت میں صرف حرکت کر سکتا ہے۔ جبکہ اپنا مکان چھوڑ کر دوسرا (مکان) پُر کرے۔ اور یہ اسی وقت درست ہوگا جبکہ وہ تمام جہتوں سے متناہی ہو۔

اور اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ (دونوں مقداروں کی تطبیق) دوسرے طریقے پر درست ہے تو اس صورت میں ان دونوں (زائد و ناقص) میں سے ہر ایک نمو و ذبول (یعنی بڑھنے اور گھٹنے) میں ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ اور اس سے محال نہیں لازم آتا۔

اور اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ یہ (یعنی دونوں مقداروں کی تطبیق) تیسرے طریقے پر درست ہے تو مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ زائد و ناقص نامتناہی زیادہ ہوتے چلے جائیں گے۔ مگر زائد میں یہ غیر منطبق زیادتی ہمیشہ باقی رہے گی اور وہ کبھی اس انتہا کو نہیں پہنچے گا کہ (اس کی) زیادتی زائل ہو جائے۔ پھر تو وہ دونوں نامتناہی دراز ہوتے چلے جائیں گے۔ اور مجھ پر یہ الزام نہ آئے گا کہ میں نے ناقص کو زائد کے مساوی بنا دیا۔ کیونکہ یہ زیادتی زائد کے ساتھ ہمیشہ موجود رہے گی یہ اس شک کا بیان ہے۔

یہاں اور بھی شکوک ہیں جن کو ہم حل کر سکتے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ تم

گیارھویں فصل ۲۰۰

لئے جو دلیل بیان کی ہے اس کی تردید ان نفوس سے ہوتی ہے جو زمانہ طوفان (نوحؑ) سے زمانے گزشتہ تک ابدان سے جدا ہوئے کیونکہ وہ ان نفوس سے کم ہیں جو ہمارے اس زمانے میں زمانہ گزشتہ تک ابدان سے جدا ہوئے حالانکہ نفوس غیر متناہی ہیں۔

نیز زمانہ طوفان کی حرکات ماضیہ ہمارے اس زمانۂ گزشتہ سے کم ہیں حالانکہ ان حرکات کی کوئی ابتدا نہیں۔

حکماء نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہر وہ کثرت جس کے اجزاء مجتمع ہوں اور اس میں طبعی یا وضعی ترتیب ہو تو اس میں لانہایت کا داخل ہونا ممتنع ہے (یعنی وہ نامتناہی نہیں ہو سکتی) جن امور میں ترتیب طبعی ہے وہ علتوں اور معلولات کی طرح ہیں اور جن امور میں ترتیب وضعی ہو وہ مقداروں کی طرح ہیں۔ مگر جب اجزاء (ایسے) ہوں کہ ایک ساتھ نہ پائے جائیں بلکہ (کچھ) ماضی میں اور (کچھ) مستقبل میں ہوں جیسے زمانہ اور حرکت۔ تو ان کا غیر متناہی ہونا ممتنع نہیں ہے جیسے تم بیان کرتے ہو۔

لیکن اجزاء اگر ایک ساتھ پائے جائیں۔ اور ان کے درمیان طبعی اور وضعی ترتیب نہ ہو تو اس وقت ان میں مطابقت کا احتمال نہ ہوگا۔ لہذا ایسی صورتوں میں کمی و بیشی کا احتمال متناہی (انتہا) کا موجب نہیں ہوتا۔

بہت سے اہلِ نظر پر یہ اشکال پیدا ہو گیا کہ زیادت و نقصان کا احتمال تناہی کا مقتضی ہے جس میں انھوں نے امکانِ مطابقت کا اعتبار نہیں کیا۔ لہذا یہ شبہہ بہت بڑا ہو گیا جس کے سبب سے وہ بہت سی گمراہیوں میں پڑ گئے۔

ان میں سے کسی نے نفوسِ ناطقہ کے باقی رہنے کو یہ کہہ کر باطل کیا ہے کہ اگر وہ باقی ہیں تو اس سے ایک غیر متناہی عدد حاصل ہوگا کیونکہ ابدان غیر متناہی ہیں اور تناسخ ممتنع ہے۔ مگر غیر متناہی نفوس کے وجود کا قول محال ہے کیونکہ ان میں کمی و بیشی کا احتمال ہے۔ لہذا وہ (نفوسِ ناطقہ) باقی نہیں۔ ان میں سے کوئی اس طرف گیا ہے کہ حرکتوں کی انتہا واجب ہے

گیارھویں فصل

وہ کہتا ہے کہ نفوس متناہی ہیں۔ کیونکہ ان کے عدد میں کمی و بیشی کا احتمال ہے۔ اور تناسخ باطل ہے۔ تو ابدان کا متناہی ہونا لازم آیا اور ان کے متناہی ہونے سے حرکات کا متناہی ہونا (بھی) لازم آئے گا۔

اور ان میں سے کوئی تناسخ کی طرف گیا ہے۔ کیونکہ ابدان غیر متناہی

۲۰۱ ہیں (غیر محدود) اور نفوس متناہی ہیں۔

ہم خدا کی مدد سے اس شبہہ کو بے نقاب کر دیتے ہیں (یعنی دور کر دیتے ہیں) ہم کہیں گے کہ (یہ) علم کہ "ہر وہ چیز جو کمی و بیشی کا احتمال رکھتی ہے متناہی ہوگی"۔ یا تو اولیات سے ہوگا یا نظریات سے ہوگا۔ اور (اس علم کا) اولیات سے ہونا باطل ہے۔ کیونکہ عقلمندوں نے اس میں اختلاف کیا ہے (اور اولیات میں اختلاف نہیں ہو سکتا) ان (فلاسفہ) میں سے کسی کا ادعاء ہے کہ اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جو غیر متناہی بالفعل ہیں۔ ان میں سے کسی کا ادعا (یہ) ہے کہ عالم جن اجزاء سے مرکب ہے وہ سخت اور ان کی شکل کروی ہے اور وہ غیر متناہی ہیں۔ اور ان میں سے کوئی غیر متناہی خلیط کا قائل ہے۔ اور مسلمان اس پر متفق ہیں کہ خدائے تعالیٰ کے معلومات اور مقدورات (دونوں) غیر متناہی ہیں۔ ان میں سے کسی کا ادعاء ہے کہ خدائے تعالیٰ کے مقدورہ اکوان (جمع کون یعنی وہ چیز جو دفعۃً پیدا ہوجائے) کی انواع غیر متناہی ہیں۔ اور ان کے پاس یہ ممکن ہے کہ اجزاء لایتجزیٰ غیر متناہی احیاز میں بطریق بدل حاصل ہوں۔ اور اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے ایک ہی نوع کے غیر متناہی افراد بطریق بدل متقوم ہوں اور ان میں سے کسی نے عدم میں غیر متناہی ذاتوں کو ثابت کیا ہے اور ان میں سے کسی نے خدائے تعالیٰ کی غیر متناہی صفات ثابت کئے ہیں۔ اسی طرح ہم بھی بداہتہً یہ جانتے ہیں کہ اعداد کے مراتب غیر متناہی ہیں۔ اسی طرح ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ ایک ہزار کی غیر متناہی مراتب کی تضعیف (دگنا کرنا) دو ہزار کی غیر متناہی مراتب کی تضعیف سے کمتر ہوگی۔ اور اسی طرح ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ امکانات ماضیہ کی ابتدا نہیں۔ اور مستقبل میں پائی جانے والی حرکات یعنی جن کا حدوث (مستقبل میں)

ہوسکتا ہے ان کی کوئی انتہا نہیں۔ حالانکہ یہ سب امور کمی و بیشی کا احتمال رکھتے ہیں تو بے شبہہ ان کے نصف کا عدد ان کے کل کے عدد سے لامحالہ کمتر ہے۔

لہٰذا یہ سارے مذاہب ہمیں یہ خبر دیتے ہیں کہ عقلمندوں کا اس پر اجماع منعقد ہوگیا ہے کہ ہر وہ چیز جو کمی و بیشی قبول کرے اس کا متناہی ہونا ضروری نہیں پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ جو چیز کمی و بیشی قبول کرتی ہے۔ اس کا متناہی ہونا واجب ہے اور یہ علم بدیہی ہے (یعنی جو بات عقلمندوں کے اجماع کے خلاف ہو وہ کیسے بدیہی ہوسکتی ہے) پھر تو یہ قضیہ بغیر برہان کے صحیح نہیں ہوسکتا اور یہ اس کے بغیر نہیں ہوسکتا کہ اس میں انطباق کا احتمال ہو۔

۳۰۲ اس کی تفصیل یہ ہے کہ موجب تناہی یہ (امر) ہے کہ ناقص کی انتہا ایسی حد پر ضروری ہے کہ (پھر) اس کا کچھ حصہ باقی نہ رہے اور اس کے بعد زائد کا حصہ باقی رہ جائے یہ صرف (اسی وقت) ہوگا جبکہ جملہ ناقصہ کے جزو کا جملہ زائدہ کے دو جزؤں کے مقابلے میں واقع ہونا دشوار ہو۔ کیونکہ اگر یہ ممکن ہو تو ناقص کی انتہا ایسی حد پر ضروری نہیں کہ اس میں سے کچھ باقی نہ رہے اور زائد کا حصہ باقی رہ جائے یہ وہیں پایا جاتا ہے جس میں انطباق کا احتمال ہو۔ کیونکہ جب جملہ زائدہ کا کوئی جزء جملہ ناقصہ کے کسی جزء پر منطبق فرض کیا جائے تو یہ محال ہوگا کہ جملۂ زائدہ کا دوسرا جزء جملۂ ناقصہ کے جزء پر منطبق ہو۔ کیونکہ ایک چیز میں دو جسموں کا حاصل ہونا محال ہے۔ تو لامحالہ جب جملۂ ناقصہ کا ایک جزء جملۂ زائدہ کے ایک جزو کو مس کر رہا ہو تو یہ محال ہوگا کہ وہی جزء بعینہ (جملۂ زائدہ کے) دوسرے جزء کو مس کرے۔ بلکہ جملۂ زائدہ کے دوسرے جزء کو مس کرنے والا جملہ ناقصہ کا کوئی دوسرا جزء ہوگا۔ اور یہ (امر) اسکا موجب ہے کہ ناقص کی انتہا ایسی حد پر ہو جو منقطع ہے (یعنی آخری حد پر) اور اسکے بعد جملۂ زائدہ کی (وہ) مقدار باقی رہ جائے (جو) زیادہ ہے رہے وہ امور جن میں انطباق کا احتمال نہیں تو وہاں دو جملوں کے اجزاء میں باہمی مماست ہوتی ہی نہیں۔ کہ ایک جزء کی مماست دوسرے جزء سے اس بات کی مانع ہو کہ کوئی دوسرا جزء اس کو مس کرے۔ بلکہ ان دونوں کے درمیان صرف دو طرح کی نسبت ہوتی ہے۔

گیارھویں فصل

(۱) ان دونوں میں سے ہر ایک کا اپنے ساتھی کے مثل ہونا۔
مگر ایک چیز دوسری چیز کی مثل ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کے سوا کسی اور کی مثل نہ ہو۔ مگر مقداروں میں یہ ممتنع ہے کہ جو جزء (دوسرے) جزء کو مس کر رہا ہو وہ بعینہ اسی حالت میں کسی اور جزء کو (بھی) مس کرنے لگے تو لامحالہ مماست اور انطباق اس زیادتی کو ظاہر کرنے والے ہوں گے جو بدل سے خالی ہے۔

(۲) ذہن میں ایک جملے کا دوسرے جملے سے تقابل فرض کیا جائے۔ اور یہ بھی دو طرح کا ہوگا۔ دو جملوں میں سے ایک جملہ کا تقابل دوسرے (جملے) کے ساتھ اس حیثیت سے ہو کہ وہ دونوں جملے ہیں۔ تو اس صورت میں ایک چیز کا مقابلہ ایک ہی چیز سے ہوگا۔ یا یہ کہ دو جملوں میں سے ایک جملہ کی اکائیوں کا دوسرے جملہ کی اکائیوں سے تقابل فرض کیا جائے تو یہ محال ہے کیونکہ عقل میں یہ طاقت ہی نہیں کہ وہ غیر متناہی اعداد کو تفصیلی ۲۰۳
طور پر حاضر کر سکے۔ اور اگر دو جملوں میں سے ایک جملہ کی بعض اکائیوں کا دوسرے جملہ کی بعض اکائیوں سے تقابل کیا جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کل میں نقصان واقع ہو۔
تو ہم نے جو کچھ کہا اس سے ظاہر ہو گیا کہ وہ زیادتی جو بدل سے خالی ہے محض اسی وقت لازم آئے گی جبکہ انطباق کا وجود ہو۔ تو ثابت ہوا کہ کمی و بیشی کا احتمال بغیر اس شرط کے موجب تناہی نہیں ہوتا۔
رہا دوسری شرط کا بیان یعنی اجزاء کا ایک ساتھ حاضر ہونا۔ اس کو تو ہم اس کی بعد والی فصل میں بیان کریں گے۔

بارھویں فصل

لاانتہا کے معنی ماضی اور مستقبل میں

واضح ہو کہ حوادث پر یا تو اس طرح نظر ڈالی جائے گی اور ان کا اعتبار (اس طرح
٢٠٣ ہوگا کہ وہ (جانب) ماضی میں غیر متناہی ہیں۔ یا اسطرح اعتبار ہوگا کہ وہ جانب) مستقبل
میں (غیر متناہی) ہیں۔ ان دونوں اعتباروں میں سے ہر ایک کے معنی کی وضاحت ضروری ہے۔
پہلی نظر بہ اعتبار ماضی کے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ گزشتہ اشخاص غیر متناہی ہیں تو اس
میں دو طرح کا احتمال ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ گزشتہ اشخاص میں کا ہر شخص غیر متناہی ہے۔
اور اس کا باطل ہونا تو ظاہر ہے۔ دوسرا یہ کہ (گزشتہ اشخاص کی) جملہ اکائیاں جمع
ہوجائیں تو اس حال میں ان کا عدد غیر متناہی ہوگا۔ اور یہ (اجتماع بھی) یا بہ لحاظ وجود
سمجھا جائے گا یا بہ لحاظ توہم۔ بلحاظ وجود (کے بھی دو مطلب ہوسکتے ہیں) بہ طریق
سلب سمجھا جائے گا۔ یا بطریق عدول۔ بہ طریق سلب سمجھا جانا (ایسا ہے جیسے)
یوں کہیں کہ تمام گزشتہ اشخاص کا (مجموعہ) ایسا امر نہیں کہ جس کا عدد متناہی ہو۔ اور
بہ طریق عدول سمجھا جانا یہ ہے۔ جیسے یوں کہیں کہ تمام گزشتہ اشخاص کا مجموعہ ایک ایسا
امر ہے جس کا عدد غیر متناہی ہے۔

اور بلحاظ توہم یہ ہے۔ جیسے یوں کہیں کہ گزشتہ اشخاص کے منجملہ (جن کا ہمارے

بارھویں فصل

ذہن میں) تو تسلسم ہو رہا ہے (ان میں سے) تم جس کسی کو لوگے تو دیکھو گے کہ اس کے سوا
دوسرا ابھی وجود میں آچکا ہے۔ اور یہ حساب کسی ایسے ایک پر ہرگز منتہی نہ ہوگا۔
کہ جس پر اس کے سوا کوئی دوسرا سابق نہو۔

لہذا ہم کہیں گے کہ پہلا طریقہ حق ہے۔ کیونکہ اس کی نقیض باطل ہے۔ یعنی
ہمارا یہ قول کہ تمام گزشتہ اشخاص (کا مجموعہ) ایک ایسا امر ہے جس کا عدد موجود ہے۔
اور یہ اس لئے کہ اس قضیے کا موضوع ایک ایسا امر ہے جو غیر موجود اور ممتنع الوجود ہے
۲۰۴ کیونکہ جملہ اشیا جن میں ہر ایک دوسرے کے ساتھ ثابت نہو۔ بلکہ معدوم ہو تو اس
(یعنی ایسی چیزوں کے مجموعے) کا جملہ ہرگز موجود نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ موجود ہو تو اس
(مجموعے) کا وجود یا تو خارج میں ہوگا یا ذہن میں خارج میں تو وہ نہیں ہے۔ اس لیے
کہ اگر خارج میں اس کا وجود ہوگا تو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو تمام زمانوں
میں ہوگا یا کسی معین زمانے میں۔ خواہ وہ (معین زمانہ) ماضی ہو یا حال یا مستقبل اور
یہ سب باطل ہے اور (یہ بھی) باطل ہے کہ اس کا وجود ذہن میں ہو کیونکہ ذہن
میں یہ طاقت نہیں کہ ایسے عدد کو حاضر کرسکے جو بالفعل نامتناہی ہو۔ بلکہ اس میں
صرف اسی کا ارتسام ہوتا ہے جو مقدر اور محدود ہو۔ جیسے دس اور ہزار۔ ہاں
ذہن میں نامتناہی کے معنی اس طرح حاصل ہوتے ہیں کہ وہ اس وصف کا محمول
ہے۔ مگر ذہن میں غیر متناہی ہونے کی صفت سے موصوف عدد کا حاصل ہونا محال
ہے۔ بس ثابت ہوا کہ اس قضیے کے موضوع کا خارج میں اور ذہنوں میں حاصل
ہونا ممتنع ہے تو اس پر ثبوتی احکام کا حکم بھی محال ہوگا۔ لہذا اس پر یہ حکم محال
ہوگا کہ وہ غیر متناہی بمعنی عدول ہے۔ بلکہ اس کا یہ وصف ضروری ہوگا کہ وہ
نامتناہی بمعنی سلب ہو۔ اور اس سے وہ بات بھی صاف ہوگئی جو ہم نے گزشتہ
فصل میں بیان کی ہے کہ گزشتہ حوادث کمی وبیشی سے موصوف نہیں ہوسکتے۔ اگر
یہ کہا جائے کہ جملۂ ماضیہ کو تم یہ کیسے کہہ سکتے ہو کہ مثلاً وہ دس ہیں تو ہم کہیں گے کہ
یہ حکم درحقیقت اس کی اس صورت پر ہے جو ذہن میں مرتسم ہوتی ہے۔ اور ذہن
دس۔ ہزار۔ اور ان کے سوا کو حاضر کرسکتا ہے۔ لیکن وہ غیر متناہی عدد کے استحضار
کی قدرت نہیں رکھتا تو ثابت ہوا کہ پہلا اعتبار درست اور دوسرا باطل ہے۔

بارھویں فصل

رہا تیسرا اعتبار تو ہم کہیں گے کہ ہمارا یہ قول درست ہے کہ "جملہ گزشتہ اشخاص بحیثیت جملہ ہونے کے ذہن میں معقول ہیں" اور اس (تعقل) میں (مجموعہ) کی اکائیوں کے تعقل کی حاجت نہیں۔ اور جب ذہن ایسے ایک کو حاضر کرلیتا ہے جو موجود ہونے کی صفت سے موصوف تھا۔ تو دوسرے کو بھی اسی صفت کا پاتا
۲۰۵ ہے۔ اسی طرح ہمارے اس قول کے معنی بھی سمجھنا چاہیئے کہ گزشتہ اشخاص غیر متناہی ہیں۔

(دوسری نظر) غیر متناہی (پر) بہ اعتبار مستقبل۔ ہم کہیں گے کہ مستقبل میں جو امور ہونے والے ہیں یا تو ہم ان کے وجود پر نظر ڈالیں گے۔ یا ان کے متناہی اور غیر متناہی ہونے کو دیکھیں گے۔ رہا ان کے وجود پر نظر ڈالنا تو بے شبہہ وہ بالفعل تو موجود نہیں۔ کیونکہ جو چیز مستقبل میں ہو تو وہ اس وقت (بالفعل) موجود نہیں۔ بلکہ وہ بالقوہ موجود ہے۔ پھر (یہ اعتبار بھی دو حال سے) خالی نہیں یا تو ہم ان امور میں سے ایک ایک فرد کے مستقبل میں ہونے کا اعتبار کریں گے۔ یا کل کی حالت کا اعتبار کریں گے۔ اگر ہم ان امور میں سے ہر ہر فرد کا اعتبار کریں تو ان میں کا ہر فرد ایک وقت میں موجود بالقوہ ہوگا۔ یا ہر ہر فرد تمام اوقات میں موجود بالقوہ ہوگا۔ پہلا حق اور دوسرا باطل ہے۔ کیونکہ ایک حادث ہمیشہ ہمیشہ باقی نہیں رہ سکتا۔

لیکن ہم اگر کل کے وجود کا اس حیثیت سے اعتبار کریں کہ وہ کل ہے تو یہ اعتبار بھی دو طرح کا ہوگا۔

پہلا (اعتبار) یہ کل ہمیشہ (اس امر سے) موصوف ہو کہ اس کا کچھ حصہ موجود ہے۔ اور یہ قسم ایک طرح سے درست اور ایک طرح سے باطل ہے۔ باطل یوں ہے کہ کل بحیثیت کل ہونے کے موجود ہی نہیں جو ایک ثبوتی وصف سے موصوف ہو جیسے ہم نے بیان کردیا ہے۔

یہ اس لئے ٹھیک ہے کہ جس ماہیت کی اکائیاں فرض کی گئیں ہیں اور جن پر اس کا حمل ہو رہا ہے۔ (اس کے متعلق) یہ کہنا درست ہوگا کہ جس پر اس ماہیت کا حمل ہو رہا ہے وہ ہمیشہ ایک موجود چیز ہے۔ اور یہ ناجائز ہے کہ

وہ (پوری کی پوری قوت سے) اس طرح فعل میں آجائے کہ اس کا کچھ (حصہ) بالقوہ باقی ہی نہ رہے۔ دوسرا (اعتبار) یہ ہے کہ اس کل کے معدودات کا ہر فرد اگرچہ بالفعل موجود نہیں مگر وہ بہ لحاظ وقت معین کے بالقوہ موجود ہے۔ مستقبل کی چیزوں کے وجود پر بس یہی نظر ہوگی۔

رہا ان کے متناہی اور نامتناہی ہونے پر نظر ڈالنا تو واضح ہو کہ جو چیزیں بہ طریق تکوّن ہوتی ہیں (ان کے متعلق) یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ ہمیشہ متناہی بالفعل ہیں۔ اور یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ وہ ہمیشہ متناہی بالقوہ ہیں۔ اور یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ وہ ہمیشہ غیر متناہی ہیں نہ بالفعل نہ بالقوہ۔ وہ ہمیشہ ۲۰۶ متناہی بالفعل اس لئے ہیں کہ وہ ہمیشہ ایک حد معین کو پہنچنے والی ہیں۔ چنانچہ اس حد کے لحاظ سے وہ متناہی ہیں۔ اور وہ ہمیشہ متناہی بالقوہ ان دوسری انتہاؤں کے لحاظ سے ہیں جو نہایت حاصلہ کے بعد بالقوہ رہتی ہے۔ وہ ہمیشہ غیر متناہی ہیں نہ بالفعل نہ بالقوہ (یہ قول اس لئے درست ہے کہ) اس میں اس آخری نہایت کا قیاس کیا گیا ہے۔ کہ جس کے بعد کوئی چیز حاصل نہو۔ حاصل یہ کہ وہ (یعنی جو امور مستقبل میں ہونے والے ہیں) نہایت حاضرہ کے قیاس سے متناہی بالفعل اور (نہایت) آئندہ کے قیاس سے متناہی بالقوہ اور ایسی نہایت کا قیاس کرتے ہوئے جس کے بعد کوئی اور نہایت حاصل نہ ہو۔ غیر متناہی ہیں نہ بالفعل نہ بالقوہ۔

جب تم نے اس کو سمجھ لیا تو یہ کہنا درست ہوگا کہ جس کی انتہا نہ ہو۔ وہ ہمیشہ بالفعل موجود ہے یعنی اس جہت سے کہ وہ کسی ایسی نہایت پر متناہی نہیں ہوتا جس کے بعد اور نہایت حاصل نہو۔ (یعنی اس کی کوئی ایسی انتہا نہیں ہوتی کہ جس کو اس کی آخری انتہا کہا جا سکے) اور یہ کہنا (بھی) درست ہوگا کہ جس کی انتہا نہیں وہ ہمیشہ بالقوہ موجود ہے۔ یعنی اس کی طبیعت ایسی چیز ہے جو ہمیشہ بالقوہ ہے۔

تیرھویں فصل

لانہایت کے باقی پانچ مباحث

پہلی بحث جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "وہ نامتناہی ہے" تو اس سے ہماری مراد کبھی وہ امور ہوتے ہیں جو اس (وصف) سے موصوف ہوتے ہیں، اور کبھی خود یہی مفہوم ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ بیس ہاتھ ہے تو اس سے ہماری مراد کبھی وہ لکڑی ہوتی ہے جو بیس ہاتھ (کی) ہے اور کبھی اس مقدار کی طبیعت ہوتی ہے پھر بعض لوگوں نے لانہایت کو دوسرے معنوں میں مبدا، قرار دیا ہے۔ مگر یہ دو وجوہ سے باطل ہے۔

اول یہ کہ لانہایت ایک اعتباری اور نسبتی امر ہے۔ جس کا کوئی مستقل مفہوم نہیں۔ پھر یہ کیسے سمجھا جا سکتا ہے۔ کہ وہ تنہا موجود ہو۔ کسی اور کا مبدا، ہونا تو درکنار۔

دوم یہ کہ لانہایت (دو حال سے) خالی نہیں یا تو منقسم ہو گا یا نہ ہو گا۔ اگر وہ منقسم ہے تو یہ ضروری ہے کہ اس کا جزء اپنے کل کا مساوی ہو۔ کیونکہ یہاں اس مفہوم کے سوا کوئی اور طبیعت ہی نہیں تو ضروری ہوا کہ اس کا ہر جز بھی غیر متناہی ہو۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر وہ (لانہایت) ۲۰۷

تیرھویں فصل

قابل قسمت نہ ہو تو غیر متناہی بمعنی سلب ہے۔ اور غیر متناہی بمعنی عدول نہیں جو ہماری مراد ہے۔

دوسری بحث۔ ان (حکماء) کے قول کی تفسیر میں کہ لانہایت طبیعت عدمی ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو نامتناہی ہے وہ کبھی ایسی انتہا کو نہیں پہنچتا کہ اس سے طبیعت قوت زائل ہو جائے بلکہ طبیعت قوت اس میں ہمیشہ محفوظ رہتی ہے۔ لہٰذا جس کی انتہا نہ ہو اس کا ثبات اور اس کی حقیقت قوت سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور قوت مادہ سے متعلق ہوتی ہے نہ کہ صورت سے جو بالفعل ہے اور اس سے یہ نکلتا ہے کہ جس کی انتہا نہ ہو۔ وہ کل اور جملہ نہیں ہوتا اس لیے کہ کل صورت ہے یا صورت والا ہے اور لانہایت طبیعت عدمی ہے۔

تیسری بحث۔ یہ کہ جس جسم کی انتہا نہ ہو اس کا متحرک ہونا محال ہوگا۔ کیونکہ وہ (جسم) یا تو تمام جہتوں سے غیر متناہی ہوگا۔ یا بعض جہتوں سے اگر تمام جہتوں سے غیر متناہی ہو تو اس سے کوئی مکان ہی خالی نہ ہوگا کہ جس کی طرف وہ منتقل ہو۔ اور اگر وہ بعض جہتوں سے متناہی ہو تو یہ تین وجوہ سے باطل ہے۔

اول یہ کہ اس جسم کا اس حد سے متناہی ہونا اگر باقتضاء طبیعت ہو تو باقی اور جہتوں سے بھی اس کا متناہی ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ ایک طبیعت کا فعل تمام جانبوں میں مساوی ہوتا ہے۔ اور اگر (جسم کا اس حد سے متناہی ہونا) بہ سبب قسر کے ہو تو (اس کی دو صورتیں ہوں گی) اس قاسر سے اس حد کا افادہ یا تو اس طرح ہوگا کہ اس نے اس کو قطع کر دیا ہے۔ تو یہ انتہا فضا کی طرف نہ ہوگی بلکہ اس مقطوع کی طرف ہوگی جو اسی کی جنس کا ہے۔ لہٰذا وہاں کوئی مکان ہی نہ ہوگا۔ جس کی طرف (یہ جسم) حرکت کرے۔ یا اس (قاسر) سے حدود کا افادہ اس میں سے کچھ قطع کرنے کے بغیر ہوگا جیسے ایک متناہی جسم تکثیف سے چھوٹا اور تسخین سے بڑا ہو جاتا ہے تو اس جسم کی یہ

تیرھویں فصل

حالت ہوگی کہ وہ بہ لحاظ اس قیاس کے متناہی اعتبار کیا جائے گا۔ اور بہ لحاظ اپنے اقتضاءِ طبیعت کے غیر متناہی ہوگا۔ آگے ہم بیان کریں گے کہ یہ ممتنع ہے۔

دوم اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ وہ (جسم) ایک جانب کے بغیر دوسری جانب سے محدود ہو سکتا ہے لیکن وہ جب اس جہت فارغہ (خالی) کی طرف منتقل ہوتا ہے تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو ۱ وہ (جسم) اس جہت سے خالی ہو جاتا ہے۔ جو جہت فارغہ کے مقابل ہے۔ یا ۲ (اس جہت سے) خالی نہیں ہوتا۔ اگر وہ (جسم اس جہت سے جو جہت فارغہ کے مقابل ہے) خالی نہیں ہوا تو اس کی طرف منتقل بھی نہیں ہوا بلکہ وہ (جسم) اس طرف (یعنی جہت مقابل سے (بھی) زیادہ ہوگیا اور اگر وہ (جسم اس جہت سے) خالی ہوگیا تو غیر متناہی جہت متناہی ہوگئی۔

سوم یہ کہ (جسم کی) یہ حرکت طبعی نہیں ہو سکتی کیونکہ ۱۰۸ طبعی تو وہ ہے جو ایک معین این طبعی کی طالب ہو۔ اور ہر حد تو محدود ہے۔ اور جو غیر محدود ہے وہ محدود کی طرف منتقل نہیں ہوتا جب اس کا طبعی ہونا ناممکن ہوا تو اس کا قسری ہونا بھی ناممکن ہوا۔ کیونکہ قسر خلاف طبیعت ہوگا۔ لہذا طبعی نہ ہوگا تو قسری بھی نہ ہوگا۔

چوتھی بحث۔ جس جسم کی انتہا نہ ہو اس کے اجزاء کو حرکت طبعی نہیں ہوتی۔ کیونکہ جسم اگر تمام جہتوں سے غیر متناہی ہو تو (وہ جہت) جس سے (جسم) حرکت کرے اس (جہت) کی جس کی طرف (جسم) حرکت کرے مخالف نہ ہوگی۔ لہذا حرکت طبعی کا تعقل نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ (یعنی جسم) بعض جہتوں سے غیر متناہی ہے یہاں تک کہ جو جزء حد سے باہر ہے وہ حرکت کرے تو لامحالہ یہ جزء بھی مکان کی طرف حرکت کرے گا جو اس کا بالطبع مطلوب ہے۔ اور یہی تو (مکان) ہے جس کا کل بھی طالب ہے۔ مگر کل تو بالطبع کسی مکان کا طالب نہیں کیونکہ اس کا کوئی محیط ہی نہیں جس کا وہ طالب ہو۔ اور خلائی بعد (بھی) اس کا مطلوب نہیں ہو سکتا جیسا آگے معلوم ہوگا۔ پھر تو کوئی حیز کل کا مطلوب نہ ہوگا۔ لہذا

تیرھویں فصل

جزء کے لئے بھی ایسا نہ ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں (جزء اور کل) کی طبیعت ایک سی
ہوتی ہے۔ لہذا وہ تمام اجسام جن کے اجزاء ہیں محدود جہتوں کی طرف حرکات
طبعی پائی جاتی ہیں۔ وہ سب متناہی ہیں۔

پانچویں بحث۔ وہ جسم جس کی انتہا نہ ہو اس کے فعل وانفعال کا زمانے
میں واقع نہ ہونا ضروری ہے جب فعل وانفعال زمانی ہوں تو جسم متناہی ہوگا۔
(اس کی دو صورتیں ہیں) یا تو یہ ناجائز ہوگا کہ جسم غیر متناہی فعل زمانی کا فاعل
ہو۔ کیونکہ اس منفعل (کی بھی دو صورتیں ہونگی) وہ یا تو متناہی ہوگا۔ یا متناہی نہ ہوگا۔ اگر وہ
متناہی ہو تو منفعل کے جزء کی حالت ایسی ہوگی کہ وہ فاعل کے جزء سے منفعل ہو
لہذا جب غیر متناہی کا جزء متناہی میں یا اس کے کسی جزء میں فعل (یعنی اثر) کرے
تو اس زمانے کی نسبت سے اس زمانے کی طرف جس میں متناہی جسم غیر متناہی سے
منفعل ہو رہا ہے اس نسبت کی طرح ہوگی جو غیر متناہی قوت کی متناہی کی طرف
ہے۔ کیونکہ اجسام جب کبھی بڑے ہوں تو انکی قوت بھی قوی تر ہوتی ہے۔ لہذا اس
(جسم غیر متناہی) کے فعل کا زمانہ کمتر ہوگا۔ اس سے یہ ضروری ہوا کہ غیر متناہی
کا فعل زمانے میں نہ ہو۔ حالانکہ اس کو زمانے میں فرض کیا گیا ہے۔ اور اگر یہ منفعل
غیر متناہی ہو تو اس کے جزء کے انفعال کی نسبت کل کے انفعال کی طرف دونوں
زمانوں کی نسبت کی طرح ہوگی۔ تو اس کے ہر جزء کا انفعال زمانے میں واقع ہونا ۱۰۹
ضروری ہوگا۔ اور چھوٹے جزء کا انفعال اس کے بڑے جزء کے انفعال سے
زود تر ہوگا۔ کیونکہ صغر سرعت کا مقتضی ہے۔ تو وہ زمانے میں نہ ہونے والے سے
بھی زود تر ہو جائے گا۔

جب تم نے اس کو جہت فعل سے جان لیا تو اس کے مقابلے میں جہت
انفعال سے بھی اِس کو سمجھ لو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ اُسطقسات جن میں سے
بعض بعض میں فعل زمانی کرتے ہیں۔ جب کبھی وہ عظیم ہوتے ہیں تو ان میں
زیادہ قوت ہوتی ہے۔ اور صورت اگرچہ اپنے جوہر میں شدید نہیں ہوتی جیسا
آگے معلوم ہوگا۔ مگر وہ اپنی تاثیر میں شدید ہوتی ہے۔ کیونکہ اگرچہ یہ ناجائز ہے
کہ وہ صورت جو اس آگ کی ہے۔ شدید یا ضعیف ہو۔ لیکن وہ اس کے

تیرھویں فصل

دوگنے ہیں قوی تر ہوگی۔ حالانکہ یہ زیادتی شدت جوہر کی زیادتی نہیں ہے۔ بلکہ اثر اور مقدار کی زیادتی ہے۔

عام طور پر یہی عادت چلی آرہی ہے کہ جسمانی قوی کے آثار کا متناہی ہونا بھی اسی کے بعد بیان کر دیا جاتا ہے۔ مگر ہم نے اس کو قویٰ اور صورتوں کے باب کے لئے رکھ چھوڑا ہے۔ اور انقسام اجسام کا بیان اس مقام کے مناسب ہے۔ مگر ہم اس کو جسم کے باب میں بیان کریں گے۔ کیونکہ وہ وہیں مناسب ہے۔ اس لئے کہ جو انقسام بالفعل ہوتا ہے۔ وہ صرف مادے کے سبب سے ہوتا ہے۔ نہ کہ کم کے سبب سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

جب ہم کم کے بحیثیت کم ہونے کے حسب ضرورت احکام و خواص بیان کر چکے تو اقسام کم کے احکام پر غور کرنا ہمیں ضروری ہوا۔ رہی کم منفصل تو اس کے وجود کا اثبات اور اس کی عرضیت کا بیان تو وحدت و کثرت کے باب میں گزر چکا۔ ہمارے ذمے یہی باقی ہے کہ اس جگہ کم متصل کے اقسام کے احکام بیان کر دیں۔

رہا زمانہ تو اس کے بیان کو ہم نے حرکت کے باب کے لیے رکھ چھوڑا ہے۔ کیونکہ وہ وہیں زیادہ مناسب ہے۔ رہی آن تو اولاً ہم وہ احکام بیان کرتے ہیں جو باقی تینوں یعنی۔ خط۔ سطح۔ اور جسم۔ میں مشترک ہیں۔ پھر ثانیاً اس بیان پر غور کریں گے۔ جو ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مختص ہے۔

چودھویں فصل

وہ چار مباحث جو تینوں (یعنی خط سطح جسم) میں مشترک ہیں

پہلی بحث۔ مقدار مادے سے جدا ہو کر خلاء میں نہیں پائی جاتی۔ اصحاب خلاء اس کے مخالف ہیں ہمارے بیان کی دلیل یہ ہے کہ جو مقداریں جسم پر وارد ہوتی ہیں بے شبہ وہ مادے میں حال (حلول کرنے والی) ہیں۔ اگر ہم ایک ایسی مقدار فرض کریں جو (مادے سے) مجرد ہو تو اس کا تجرد یا تو ماہیت کے لیے ہوگا یا اس کی ماہیت کے لوازم کے لیے ہوگا۔ یا (ایسے امر کے لیے ہوگا) جو اس ماہیت کا لازم نہیں۔ اگر یہ استغناء خود اس ماہیت کا ہو یا اس کے لوازم کا ہو تو ہر مقدار کا مادہ سے بے نیاز ہونا ضروری ہوگا۔ اور اگر ایسا ہو تو اس (مقدار) میں سے کسی چیز کا مادے میں حال ہونا محال ہوگا۔ کیونکہ جو چیز کسی چیز سے بالذات بے نیاز ہو تو اس کو ایسی چیز کا عارض ہونا محال ہے جو اس کو بعینہ اس کا محتاج بنا دے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ بعض جگہ حیوانیت ناطقیت کی محتاج ہوتی ہے پھر اس سے اس (حیوانیت) کی احتیاج مطلقاً اس (ناطقیت

چودھویں فصل

کی طرف تو لازم نہیں آتی۔ لہذا یہاں بھی اگر بُعد کسی ایک جگہ موضوع کا محتاج ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ تمام مقامات پر بھی موضوع کا محتاج ہو۔

شیخ اس کے جواب میں یہ کہتا ہے کہ وہ بُعد جو تینوں جہتوں میں تقسیم ہوتا ہے ایک حاصل شدہ طبیعت نوعیہ ہے۔ اور اسی طرح سطح اور خط (بھی) اور طبیعت نوعیہ محصلہ متقارنات کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتی البتہ طبیعت جنسیہ ان فصول سے منفصل ہو جاتی ہے جو ماہیت کو لاحق ہوتی ہیں اور عقل ان کے لاحق ہونے کی مقتضی ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ عقل میں ان کا پورا تصور ہوتا ہے بے شبہہ کسی ایسے امر کا مجرد مفہوم جو انقسام قبول کرے ایک غیر محصل مفہوم ہے۔ بلکہ (ایسا) مفہوم اس فصل ہی سے مکمل ہوتا ہے۔ جو اس کو لاحق ہو۔ یعنی یہ کہ وہ ایک جہت یا دو جہتوں یا سب میں قابل انقسام ہے۔ مگر بُعد کا اس طرح ہونا کہ اس کا بعض مادہ میں قایم نہو۔ اور اس کا بعض قایم ہو (یہ ایسا امر ہے) جو بعدیت کے لئے ممنوع نہیں۔ لہذا ایسی طبیعت کے لوازم کا مختلف ہونا ضروری ہوا۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ تمھارے اس قول پر نقض وارد ہوتا ہے کہ "جب کوئی چیز ایک جگہ موضوع کی محتاج ہوتی ہے تو واجب ہے کہ وہ سب جگہ موضوع کی محتاج ہو" کیونکہ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ جنس ایک جگہ فصل معین کی محتاج ہوتی ہے۔ اور دوسری جگہ اسکی محتاج نہیں ہوتی۔ حالانکہ جنس کی ماہیت ایک ہے۔ اور جب یہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے کہ بُعد کبھی موضوع کا محتاج
ہو اور کبھی محتاج نہ ہو۔ ۲۱۱

رہا یہ (دعویٰ) کہ طبیعت جنسیہ طبیعت غیر محصلہ اور طبیعت نوعیہ طبیعت محصلہ ہے۔ اگر اس کلام کی صحت فرض بھی کر لی جائے تو یہ ایسا فرق ہوگا جو محل جمع میں نہیں ہے۔ لہذا جواب میں یہ کہنا بہتر ہوگا کہ جنس مطلقاً اپنی فصل مقوم کی محتاج ہے۔ تو لامحالہ یہ احتیاج ہمیشہ اس کو لازم ہوگی۔ مگر فصل کا تعین جنس کی جانب سے نہیں بلکہ فصل کی جانب سے ہے۔ جیسا کہ ہم نے ماہیت کے باب میں بیان کیا ہے۔ لہذا اشکال دور ہو گیا۔

(اب) ہم تقسیم کی طرف رجوع ہو کر کہتے ہیں کہ یا تو یہ تجرد کسی امر عارض کے سبب سے ہو گا۔ (تو یہ تین حال) سے خالی نہیں۔ یا تو مقدار اس امر میں حال ہو گی یا یہ امر اس مقدار میں حال ہو گا۔ یا دونوں (امر عارض اور مقدار) کسی تیسرے میں حال ہوں گے اگر مقدار اس میں حال ہو تو (محل) اگر موضوع سے بے نیاز ہو گا تو مقدار ایسے امر کی مقارن ہو گی اور ایسے امر میں حال ہو جائے گی جو موضوع سے بے نیاز ہے۔ لہٰذا وہ موضوع سے مجرد نہ ہو گا۔ اور اگر وہ امر موضوع سے غنی نہیں ہے تو مقدار جو موضوع کی محتاج ہے۔ ایسے امر میں حال ہو گی جو (خود بھی) موضوع کا محتاج ہے تو مجموعے کا موضوع سے بے نیاز ہونا محال ہو گا۔

اور اس امر کا مقدار میں حال ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ جب مقدار بالذات موضوع کی محتاج ہو تو یہ محال ہے کہ وہ اپنے عارض کے سبب سے موضوع سے غنی ہو جائے۔ اور اگر وہ بالذات اس موضوع سے غنی ہو تو یہ محال ہے کہ اس کو ایسا عارض ہو جو اس مقدار کو اس (موضوع) کا محتاج بنا دے کیونکہ جو (امر) بالذات ہو وہ عوارض کے سبب سے زائل نہیں ہوتا۔ اور اس امر کا محل مقدار حال میں ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں مقدار مادی ہو جائے گی۔ حالانکہ اس کو مجرد فرض کیا گیا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ مقدار مادہ سے مجرد نہیں ہوتی۔

دوسری بحث۔ مقادیر تعلیمیہ کے بیان میں۔ مقدار اگرچہ وجود خارجی میں مادہ سے جدا نہیں ہوتی۔ مگر وہ ذہن میں اس سے جدا ہوتی ہے۔ کیونکہ ہم تمام مادوں سے غفلت کے باوجود بھی مقدار کا تصور کر سکتے ہیں۔ لہٰذا جب ہم مادہ اور اس کے احوال کی طرف التفات کئے بغیر ابعاد ثلاثہ (طول۔ عرض عمق) کا خیال کریں تو یہ متخیل جسم تعلیمی ہو گا۔ پھر ہمارا تخیل اور احساس بجز جسم ۲۱۲ متناہی کے نہیں ہو سکتا۔ اور جب ہم نے جسم متناہی کا تخیل کیا تو ہم نے اس کی انتہا کا بھی تخیل کر لیا۔ (اور یہی تو سطح ہے۔ اور جب ہمیں سطح کا تخیل ہوا اور اس کے ساتھ جسم کا تصور نہیں ہوا اور نہ اعراض میں سے کسی عرض کا تخیل ہوا

جو اجسام طبعیہ کی سطحوں کو عارض ہوتے ہیں۔ جیسے رنگ۔ خشونت۔ ملاست (یعنی ہمواری)، تو تخیل یہی سطح تعلیمی ہوگی۔

پھر جب ہمیں متناہی سطح کا تخیل ہوا اور ہم نے اس کی انتہا پر غور کیا اس کے ساتھ سطح کا تصور نہیں ہوا تو یہ تخیل خط تعلیمی ہوگا۔ پھر جب ہم نے خط متناہی کا تخیل کیا تو ہم نے اس کی انتہا کا بھی تخیل کیا اور یہی نقطہ ہے۔ پھر جب ہم نے اس پر اس طرح غور کیا کہ اس کے ساتھ وہ خط نہیں رہا جس کی وہ انتہا ہے تو اس وقت ہم نے نقطے کو خط سے الگ کر لیا۔ حاصل یہ کہ یہ مقداریں جب اپنے ماسوا سے مجرد ہو کر وہم میں حاصل ہوں تو وہی تعلیمی مقادیر ہیں۔

تیسری بحث۔ اس فرق کے بیان میں جو جسم کے تعلیمی ہونے اور خط وسطح کے تعلیمی ہونے میں ہے۔ کسی چیز پر اس طرح غور کیا جائے کہ اس کے ساتھ دوسرے کا ہونا مشروط نہ ہو۔ (لا بشرط شیٔ) اور کسی چیز پر اس طرح غور کیا جائے کہ اس کے ساتھ دوسرے کا نہ ہونا مشروط ہو۔ (بشرط لا شیٔ) ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ تمھیں اوپر معلوم ہو چکا ہے۔ رہے ابعاد ثلاثہ (طول۔ عرض۔ عمق) تو تم ان دونوں اعتباروں سے ان کا تخیل کر سکتے ہو یعنی تم ان کا ایسا تخیل کر سکتے ہو کہ ان کے ساتھ مادہ کی طرف توجہ مشروط نہ ہو۔ اور ان کا ایسا تخیل بھی کر سکتے ہو کہ ان کے ساتھ مادہ کا نہ ہونا مشروط ہو۔ مگر سطح کا تصور تم اس طرح نہیں کر سکتے کہ اس کے ساتھ جسم کا نہ ہونا مشروط ہو کیونکہ جب تم سطح کا تخیل کرتے ہو تو اس کے ساتھ ایک خاص وضع کا تخیل بھی ضروری ہے اور تمھیں دو ایسی جہتوں کا بھی توہم ہوگا۔ جو (ایک خاص مقام پر) دو جدا جدا جانبوں کو ایک دوسرے سے ملانے والی ہیں پھر تو متوہم دو حدوں والا ہوگا۔ لہذا وہ جسم ہوگا سطح نہ ہوگی۔

اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خط کا تخیل اس طرح نہیں ہو سکتا کہ اس کے ساتھ سطح میں نہ ہونا مشروط ہو (یعنی خط کا تخیل بشرط لا شیٔ نہیں ہو سکتا۔) اور نہ نقطے کا تخیل اس طرح ہو سکتا ہے کہ اس کے ساتھ خط میں نہ ہونا مشروط ہو لہذا سطح۔ خط۔ اور نقطہ کا تخیل اس طرح نہیں ہو سکتا کہ ان کے ساتھ دوسرے

چودھویں فصل کا نہو نا مشروط ہو۔ ہاں ایسا تخیل ہو سکتا ہے کہ ان کے ساتھ کسی اور کا ہونا مشروط نہو (یعنی ان تینوں کا تصور بشرط لا شئی نہیں ہو سکتا بلکہ لا بشرط شئی ہوتا ہے) البتہ ابعاد ثلاثہ کا تخیل دونوں اعتباروں (یعنی لا بشرط شئی و بشرط لا شئی) سے ہو سکتا ہے۔

چوتھی بحث ان امور کی عرضیت (عرض ہونا) کے بیان میں

جسم کی عرضیت کا بیان دو وجہ سے ہے۔ اول یہ کہ وہ (جسم) کم اور زیادہ ہوتا ہے حالانکہ جوہر اپنی طبیعت نوعیہ پر باقی رہتا ہے۔ لہذا وہ عرض ہے دوم یہ کہ جسم بسیط کو جب تم نصف کرتے ہو تو اس (جسم) کا یہ نصف باوجود مقدار ۲۱۳
میں اس کا مخالف ہونے کے ماہیت میں اپنے کل کا مساوی ہوتا ہے۔ اگر مقدار متقوم ہوتی تو وہ دونوں جو مقدار میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں ماہیت میں بھی (باہم) مختلف ہوتے۔

رہا باقی تین (یعنی سطح۔ خط نقطے) کی عرضیت کا بیان۔ تو یہ ان کے وجود کے بیان کی فرع ہے۔ بعض لوگوں نے دو وجوہ سے ان کے وجودی امور ہونے کا انکار کیا ہے۔ اول یہ کہ سطح سے مراد جسم کی انتہا ہے۔ اور ہر چیز کی انتہا وہی ہے جو اس چیز میں فنا ہو جائے اور اس میں سے کچھ باقی نہ رہے۔ پھر تو سطح ایک امر عدمی ہے۔ اور خط و نقطہ کے متعلق بھی یہی کہا جائیگا دوم یہ کہ سطح اگر امر وجودی ہو تو (دو حال سے خالی نہیں) وہ متحیز ہوگی تو وہ تینوں جہتوں میں قابل تقسیم ہوگی۔ یا متحیز نہو گی تو وہ متحیز کے ساتھ قایم ہوگی تو (یہ) منقسم کے ساتھ قایم ہوگی بس وہ بھی تینوں جہتوں میں منقسم ہو جائے گی کیونکہ جو منقسم کے ساتھ قایم ہو (وہ بھی) منقسم ہے۔ اور اسی طرح خط و نقطہ کے متعلق بھی کہا جائے گا کیونکہ نقطہ اگر عرض ہو تو اس کا کوئی محل ہو گا۔ اور اگر یہ محل بھی دوسرا عرض ہو تو تسلسل ہو جائے گا یا تسلسل نہو گا۔ بلکہ لا محالہ اس کی انتہا جسم کی طرف ہوگی تو نقطہ بھی لا محالہ ایک ایسی چیز میں ہو گا جو تقسیم ہونیوالی ہے۔ تو ضروری ہوا کہ نقطہ بھی منقسم ہو جائے۔ لیکن تالی (قضیہ شرطیہ کا جزو دوم) باطل ہے۔ (یعنی نقطے کا منقسم ہونا باطل ہے) لہذا نقطہ امر وجودی نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ان لوگوں کا کلام مختل ہے۔ ان امور کے اثبات پر یہ استدلال ہو سکتا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اجسام ایک دوسرے کو چھو رہے ہیں۔ اور ان کا یہ چھونا ان کی پوری ذاتوں سے نہیں۔ کیونکہ یہ تو مداخلت ہو جائے گی۔ بلکہ ان کی مماست (ایک دوسرے کو چھونا) سطحوں سے ہے۔ اور یہ کھلم کھلا معلوم ہے کہ جس چیز سے تماس ہو اس کا امر وجودی ہونا ضروری ہے۔ مگر یہ مشکل ہے۔ کیونکہ تماس بالعرض بہت مشکل ہے۔ جب یہ کہنا جائز ہے کہ وہ دونوں بذریعہ اجزاء کے نہیں بلکہ (وہ) بالعرض ایک دوسرے سے متماس ہیں تو یہ کہنا بھی جائز ہوگا کہ وہ دونوں (جسم) ایک دوسرے کو بالعدم متماس ہیں (کیونکہ)
۲۱۴ ان دونوں اقوال میں کوئی فرق نہیں۔

جو شخص یہ کہتا ہے کہ جسم متصل قطع ہو تو سطح جو پہلے نہ تھی بعد پیدا ہو جاتی ہے۔ لہذا اس کا امر وجودی ہونا ضروری ہے۔ تو (یہ قول) کوئی چیز نہیں۔ کیونکہ (اس کے جواب میں) یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو چیز پیدا ہوئی ہے وہ تفرق اتصال ہے۔ جو ایک امر عدمی ہے۔

رہا ان کے استدلال کا جواب تو اگلی فصلوں میں بیان ہو چکا ہے کہ ان امور کا وجود جب ثابت ہو جائے تو ان کی عرضیت بھی ثابت ہو جائے گی کیونکہ وہ زائل بھی ہوتے ہیں اور اچانک پیدا بھی ہوتے رہتے ہیں۔ حالانکہ حقیقت اپنے حال پر باقی رہتی ہے۔ بے شبہ جب تم پانی کو پانی پر ڈالو تو ہر ایک کی جو سطح معین تھی وہ تو باطل ہو گئی۔ اور کل کے لئے ایک نئی قطع پیدا ہو گئی۔ پھر دوبارہ علیحدہ کرو تو اس وقت یہ ایک سطح بھی زائل ہو جائے گی۔ اور جو سطح اول معدوم ہو گئی ہے اس کی بجائے نئی سطحیں پیدا ہو جائیں گی۔ کیونکہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔ حالانکہ جسم کی حقیقت اور طبیعت اپنے حال پر باقی ہے۔ اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ سطح ایک عرض ہے۔ اور اسی طرح خط اور نقطہ کی عرضیت بھی ثابت ہوتی ہے۔

پندرھویں فصل

وہ چار مباحث جو ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مختص ہیں

پہلی بحث: جسمیت ان امور کے منجملہ ہے جو مادہ کے تابع ہیں۔ واضح ہو کہ صورت جسمیہ بذاتہ کسی معین مقدار کی مقتضی نہیں ہوتی۔ ورنہ ہر جسم اسی مقدار کا ہوتا۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ایک ہی جسم پر مختلف مقداریں وارد ہوتی ہیں۔ اور (مقدار معین) فاعل کے سبب سے بھی نہیں ہوتی۔ کیونکہ فاعل جب صورت جسمیہ کو ایک معین مقدار عطا کرتا ہے پھر اس کو دوسری مقدار عطا کرے تو یہ محض اس وجہ سے ہوگا کہ صورت جسمیہ ایک جانب سے دراز ہوگئی اور دوسری جانب سے سکڑ گئی۔ اور جو ایسا ہو وہ وصل و فصل (ملنے اور جدا ہونے) کے قابل ہوگا۔ لہذا صورت جسمیہ تنہا قابل وصل و فصل ہوئی۔ مگر یہ محال ہے۔ ہمارے لئے ایک ہی قول رہ گیا کہ مادہ کے سبب سے مقدار معین ہوتی ہے مگر مطلق (مادے کے سبب سے) نہیں ہوتی۔ ورنہ مذکورہ تشابہ ضرور رہے گا۔ بلکہ (مقدار معین) ان حالات کے سبب سے ہوتی ہے۔ جو مادے کو عارض ہوتے ہیں جن کی وجہ سے مادے میں دوسری مقداروں کے سوا اس مقدار کے قبول کرنے کی ۲۱۵
خاص استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔

پندرھویں فصل

واضح ہو کہ اگرچہ حقیقت یہی ہے جو ہم نے بیان کی مگر مقدار وہم میں مادے سے جدا ہو جاتی ہے البتہ صورت مادے سے کبھی الگ نہیں ہوتی۔ نہ وہم میں نہ وجود میں۔

دوسری بحث

سطح کا بیان

واضح ہو کہ سطح کے دو اعتبار ہیں۔ ایک سطح کا اس قابل ہونا کہ اس میں دو ایسے بُعد فرض کئے جائیں۔ جو ایک زاویۂ قائمہ پر ایک دوسرے کو قطع کریں اور اس (سطح) کا ایسا ہونا محض اس وجہ سے ہے کہ وہ جسم کی انتہا ہے جو اس قابل (ہوتا) ہے کہ اس میں ابعاد ثلاثہ (طول۔ عرض عمق) فرض کئے جائیں کیونکہ وہ چیز جو قابل ابعاد ثلاثہ کی انتہا ہوگی۔ وہ مطلق انتہا ہونے کے لحاظ سے نہیں بلکہ ایسی (یعنی قابل ابعاد ثلاثہ) کی انتہا ہونے کے لحاظ سے اس امر کی مقتضی ہوگی کہ وہ دو بُعد فرض کئے جانے کے قابل ہو۔ خیال رہے کہ اس اعتبار سے سطح مقدار نہیں ہے بلکہ وہ اس مضاف کے باب سے ہے۔ جو صرف مقدار ہی کے لیے ہوتا ہے۔

خیال رہے کہ ہمارے اس قول میں کہ "سطح دو بُعد فرض کئے جانے کے قابل ہے" اور ہمارے اس قول میں کہ "سطح طول و عرض کے قابل ہے" (ان دونوں) کے درمیان فرق ہے۔ پہلا حق اور دوسرا باطل ہے۔ کیونکہ خود سطح ہی طول و عرض ہے تو پھر وہ عرض کے قابل کیونکر قرار دی جائے گی۔ کیونکہ جو کسی چیز کی قابل ہو اس کو اپنے مقبول کا مغائر ہونا ضروری ہے۔

سطح کا دوسرا اعتبار۔ اس (سطح) کا اس طرح ہونا کہ وہ اپنے غیر (یعنی دوسری سطحوں میں قدر و مساحت سے مخالف ہو سکے۔ اور وہ (یعنی سطح) اس اعتبار سے کم ہے۔ رہا یہ بیان کہ ایک سطح اور ایک خط استقامت اور انحناء

پندرھویں فصل

کے مورد نہیں ہو سکتے تو (یہ بیان) آگے ان کیفیات کے باب میں آئے گا جو کمیات کے ساتھ مختص ہیں۔

تیسری بحث

نقطہ کے تین احکام

پہلا (حکم) یہ ہے کہ وہ ناقابل انقسام ہے کیونکہ نقطہ خط کی انتہا ہے۔ لہذا اگر وہ تقسیم ہو جائے تو اس میں دو جزء مفروض ہونگے۔ اور یہ دونوں (مفروضہ جزء) خط کے بھی اجزاء ہوں گے۔ تو آخر کا جزء ہی (خط کی) انتہا ہو گا جو جزء اس (یعنی جزء آخر) سے پہلے ہے وہ (خط کی) انتہا نہ ہو گا کیونکہ اس کے بعد بھی ایک اور چیز (یعنی جزء آخر) موجود ہے پھر تو خط کی انتہا غیر متجزی ہوئی جس سے ثابت ہوا کہ عرض میں خط کی تجزی نہیں ہوتی۔ اور نہ سطح میں (ہوتی) نہ عمق میں۔ ۲۱۶

دوسرا (حکم) یہ جو کہا جاتا ہے کہ نقطہ اپنی حرکت سے خط کا ارتسام کرتا ہے تو یہ تفہیم کے لیے ہے تحقیق کے لئے نہیں جس کی دو وجوہ ہیں۔ اول اس لیے کہ نقطے کی حرکت لامحالہ کسی چیز میں ہو گی۔ یا کسی چیز پر ہو گی تو یہ چیز اس قابل ہو گی کہ اس میں حرکت واقع ہو تو وہ جسم ہو گی یا سطح ہو گی۔ لہذا یہ چیزیں یعنی (سطح اور جسم) نقطہ کی حرکت سے پہلے موجود ہوں گی۔ اور نقطہ کی حرکت ان کے وجود کی علت نہ ہو گی۔ دوسرے اس لیے کہ جب کوئی چیز ایسی ہو کہ ایک چیز اس کو مس کرے۔ اور جدا ہو جائے تو اس کا حال مماست کے بعد بھی اپنے پہلے حال کی طرح ہو گا۔ لہذا مماست کے زائل ہو جانے کے بعد بھی اثر باقی نہ رہے تو مماست کے اجزاء سے امتداد کا حاصل ہونا محال ہو گا۔

تیسرا (حکم) یہ کہ نقطے جب جمع ہو جاتے ہیں تو ان کے اجتماع سے خط حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ تین نقطے جب جمع ہو جائیں تو واسطہ (درمیانی نقطہ) اگر اپنی دونوں طرفوں سے ان دونوں (نقطوں سے) ملے تو یہ اس (درمیانی نقطے) کی ان دونوں

پندرھویں فصل

میں مداخلت ہو جائے گی۔ اور ان دونوں کی اس (درمیانی نقطے) میں مداخلت ہو جائے گی اور مداخلت ہو جب عظم نہ ہو گی۔ اور اگر واسطہ اپنی دونوں طرفوں سے ان دونوں سے نہیں ملا بلکہ اس کا کچھ حصہ طرفوں میں سے ایک سے ملا اور دوسرا بعض دوسری جانب سے ملا تو اس (درمیانی نقطے) کا انقسام لازم آیا۔ جس کو ہم باطل کر چکے ہیں۔

اس دلیل سے ظاہر ہوا کہ نقطوں کی ترکیب سے خط حاصل نہیں ہوتا۔ اور نہ خطوط کی ترکیب سے سطح حاصل ہوتی ہے۔ اور نہ سطحوں کی ترکیب سے جسم حاصل ہوتا ہے۔ اور اس سے یہ (بھی) ظاہر ہو گیا کہ خطوط اور سطحوں کے درمیان سطحوں اور جسموں کے درمیان نسبت کا حاصل ہونا قطعاً محال ہے

چوتھی بحث

نقطے کی رسم اقلیدس کا قول ہے کہ نقطہ وہ چیز ہے جس کا کوئی جزء نہ ہو۔ کہا گیا ہے کہ اقلیدس کی اس سے غرض محض یہ ہے کہ اس (نقطے) کا دوسری مقداروں سے امتیاز ظاہر کرے بے شبہ نقطہ اسی وصفِ مذکور کی بدولت دوسری مقداروں سے ممیز ہوتا ہے۔ مگر جو شخص نقطے کی (ایسی) رسم بیان کرنا

۲۱۷ چاہتا ہے جو نقطے کو (مقداروں کے علاوہ) دوسری چیزوں سے (بھی) ممتاز کر دے تو اس رسم میں اس کو کچھ زیادہ کرنا ضروری ہے۔ تاکہ ذات باری تعالیٰ اور وحدت اس (نقطہ) کی رسم میں داخل نہ ہو جائیں۔

ان میں سے کسی کا قول ہے کہ نقطہ وہ وضع والی چیز ہے جس کا جزء نہ ہو۔ اور باری تعالیٰ کی کوئی وضع نہیں اور نہ اس کی طرف کوئی اشارہ ہوتا ہے۔ اسی طرح وحدت کی بھی کوئی وضع نہیں اور نہ اس کی طرف کوئی اشارہ ہوتا ہے۔ اور ان میں سے کسی نے نقطے کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ خط کی انتہا ہے۔

رہا یہ بیان کہ نقطہ حرکت کرتا ہے یا نہیں۔ تو ہم نے اس کو حرکت کے باب کے لیے رکھ چھوڑا ہے۔ کم متصل کے مباحث میں مکان کا بیان ہمارے ذمے رہ گیا ہے۔ لہٰذا اس سے مراد سطح حاوی ہے۔ ہم اس کو بیان کریں گے۔

سولھویں فصل

اثبات مکان

ایک چیز کبھی اپنے بعض خواص اور اغراض کے لحاظ سے معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ اس کا وجود اور ماہیت (دونوں) مجہول ہوں اور اس صورت میں ان دونوں میں سے ہر ایک مطلوب ہوتا ہے مکان اسی جنس سے ہے۔ کیونکہ جمہور کے پاس اس سے مراد یہ ہے کہ وہ (مکان) ایسا امر ہے کہ جسم کے لئے حرکت کے ذریعے اس سے اس کی طرف منتقل ہونا اور اس میں ساکن ہونا درست ہو۔ (یعنی جسم جہاں ٹھیرے اور جہاں سے منتقل ہو اور جدھر منتقل ہو یہ سب مکان ہیں)

پھر اس میں بھی وہ (حکماء) مختلف ہیں۔ کہ آیا ایسے امر کا وجود بھی ہے یا نہیں۔ بعض نے اس (مکان) کے وجود کا انکار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اسکے وجود کے قائل ہوں تو چار محالات کو تسلیم کرنا پڑے گا۔

پہلا محال۔ اگر مکان موجود ہو تو وہ جوہر ہوگا یا عرض۔ اگر جوہر ہو تو جسم ہوگا یا نہ ہوگا۔ اس کا جسم ہونا تو تین وجوہ سے باطل ہے۔ اول اس لیے کہ ہر جسم مکان کا محتاج ہوتا ہے۔ اگر مکان (بھی) جسم ہو تو وہ دوسرے مکان کا محتاج

سولھویں فصل

ہوگا۔ اور اس سے تسلسل لازم آئے گا۔ جو محال ہے۔ دوم اس لئے کہ ہر مکان میں متمکن داخل ہوتا ہے۔ اگر مکان بھی جسم ہو تو جسم متمکن جسم میں داخل ہو جائیگا۔ اور یہ (تداخل اجسام) محال ہے۔ سوم اس لیے کہ اگر وہ (یعنی مکان) جسم ہو تو نہ وہ بسیط ہوگا یا مرکب۔ حالانکہ بسایط و مرکبات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے
۲۱۸ کہ ہم اس کی طرف اشارہ کرسکیں۔ اور کہیں کہ وہ مکان ہے۔

اس (مکان) کا جسم کے سوا (کوئی اور) جوہر ہونا بھی دو وجہ سے باطل ہے۔ پہلی (وجہ) اس لئے کہ مکان متمکن کے مطابق ہوتا ہے۔ اور جوہر معقول کا جسم کے مطابق ہونا محال ہے۔ دوسری (وجہ) اس لئے کہ ہر مکان کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اور جواہر معقولہ میں سے کسی کی طرف بھی اشارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا کوئی مکان جوہر معقول نہیں۔

اس مکان کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ وہ یا تو متمکن کے ساتھ قایم ہوگا یا متمکن کے سوا کسی اور کے ساتھ قایم ہوگا۔ پہلا (یعنی مکان کا متمکن کے ساتھ قایم ہونا) دو وجوہ سے باطل ہے۔ پہلی وجہ اس لئے کہ اگر وہ عرض ہو تو متمکن کے ساتھ منتقل ہوگا۔ پھر تو متمکن مکان سے مکان کی طرف نہیں بلکہ مکان کے ساتھ منتقل ہوا جو خلاف مفروض ہے۔ دوسری اس لئے کہ عرض محل میں موجود ہوتا ہے۔ اور محل عرض میں موجود نہیں ہوتا۔ تو لازم آئیگا کہ جسم مکان میں موجود نہو بلکہ مکان جسم میں موجود ہو اور یہ بھی باطل ہے کہ مکان غیر متمکن میں حال ہو۔ کیونکہ متمکن ایسا اسم ہے جو مکان سے مشتق ہے۔ اگر مکان ایسا عرض ہو جو دوسرے جسم کے ساتھ قائم ہے۔ تو متمکن وہی چیز ہوگی۔ کیونکہ عرض جب کسی چیز کے ساتھ قایم ہو تو محل کا اسم حال کے اسم سے مشتق ہوتا ہے۔ جیسے سفید اور سیاہ تو ضروری ہوا کہ محوی نہیں بلکہ حاوی متمکن ہو۔ اور یہ باطل ہے۔

دوسرا (محال) اگر مکان ایسا امر ہو کہ جس سے حرکت ضروری ہے تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو مکان حرکت کا محتاج ہوگا جو باطل ہے۔ کیونکہ کبھی حرکت نہونے کے باوجود (بھی) مکان پایا جاتا ہے۔ یا حرکت بھی مکان کی

محتاج ہوگی اور ثابت ہو چکا ہے کہ جس کی طرف کسی چیز کی احتیاج ہو وہ (محتاج الیہ) چار علتوں (یعنی علت فاعلی۔ علت مادی۔ علت صوری۔ علت غائی) میں سے ایک ہوتی ہے۔ مکان حرکت کی یا تو علت فاعلی ہوگا۔ اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ جو حرکت حاصل ہوتی ہے۔ اس کی علت فاعل مکان کے سوا ہوتی ہے۔ یا یہ کہ وہ (مکان حرکت کی) علت عنصری (یعنی علت مادی) ہوگا اور اس کا فساد بھی ظاہر ہے کیونکہ حرکت کی علت عنصری خود متحرک ہے نہ کہ مکان۔ یا پھر وہ علت صوری ہوگا اور اس کا بھی فساد ظاہر ہے۔ یا وہ (حرکت کی) علت
۲۱۹ غائی ہوگا۔ اور یہ تین وجوہ سے باطل ہے۔ پہلی اس لئے کہ علت غائی کا وجود خارجی صرف اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ وہ غایت کو پہنچے اور مکان کا حاصل ہونا غایت کو پہنچنے سے پہلے ضروری ہے۔ دوسری اس لئے کہ اگر مکان ایسا کمال ہو کہ متحرک اس کا مشتاق ہو تو جن مکانوں کا اشتیاق ہے ہے ان میں حاصل ہو جانا کمالات انسانی میں سے ہوگا۔ تیسری اس لئے کہ کمال (کی بھی دو قسمیں ہیں) کوئی خاص ہوتا ہے۔ اور کوئی مشترک اور (کمال) خاص شئی کی صورت ہے اور مکان نہ تو متحرک کی صورت ہے نہ حرکت کی۔ رہا (کمال) مشترک تو وہ شئی اور غیر شئی (دونوں) کے لئے ہوتا ہے حالانکہ مکان تمہارے پاس خاص ہے۔

تیسرا (محال) اگر جسم مکان میں ہو تو اجسام نامیہ (یعنی بڑھنے والے اجسام بھی) مکان میں ہوں گے۔ اور ان کا مکان ان کے ساتھ حرکت کرے گا۔ لہذا ان کے مکان کا بھی ایک مکان ہوگا (اور یہ سلسلہ) نامتناہی ہوگا۔ مگر تالی محال ہے۔ پس مقدم بھی اسی کی طرح محال ہے۔

چوتھا (محال) جسم کی حرکت سے مراد اس کی نزدیکی اور دوری کا منتقل اور متبدل ہو جانا ہے۔ یہ تبدیلی جس طرح کبھی جسم کے لئے ہوتی ہے اسی طرح سطح خط اور نقطے کے لئے بھی ہوتی ہے۔ اگر یہ انتقال جسم کے مکان کا موجب ہو تو نقطے کیلئے بھی مکان کا موجب ہوگا۔ مگر یہ تین وجوہ سے محال ہے۔ پہلی (وجہ) اسلئے کہ کسی چیز کے مکان کا اس (چیز) کے (ایسا) مساوی ہونا ضروری ہے کہ (یعنی) اسکے

سوا کوئی اور نہ سما سکے اور نقطے کا مساوی نقطہ ہے۔ پھر تو نقطے کا مکان بھی نقطہ ہی ہوگا۔ پھر دو نقطوں میں سے کوئی ایک نقطہ بھی دوسرے (نقطہ) کا مکان ہونے کیلئے اپنے عکس سے اولی نہیں ہے۔ پھر تو یہ لازم آئے گا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا مکان ہو۔ تو ان دونوں (نقطوں) میں سے ہر ایک حال اور محل ہو جائے گا۔ اور یہ محال ہے۔ دوسری (وجہ) ہر وہ چیز جس کے لئے مکان ہو اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ (دو مکان ہوں) ایک طبعی مکان ہو اور ایک غریب (یعنی غیر طبعی) اور جسم کا میل لامحالہ ملایم (مکان طبعی) کی طرف ہوگا۔ اور مکان غریب کی طرف سے گریز ہوگا۔ اور میل (در اصل) یہی ثقل و خفت (یعنی جسم کی گرانی اور سبکی) ہیں۔ تو لازم آئے گا کہ نقطے میں بھی ثقل یا خفت ہو مگر یہ محال ہے۔ تیسری (وجہ کا) اوپر بیان ہو چکا ہے کہ نقطہ ایک امر عدمی ہے۔ لہذا اس کے لئے مکان کا ہونا محال ہے۔

مکان کا انکار کرنے والوں کے بس یہی شبہات ہیں۔

۲۲۰ پہلے (شبہہ کا جواب یہ ہے کہ مکان ایک عرض ہے۔ جو غیر متمکن کے ساتھ قایم ہے۔ کیونکہ اس مکان سے مراد جسم حاوی کی سطح باطنی ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر کو ماس (چھونے والی) ہے۔

اور تمھارا یہ قول کہ مکان جب دوسری چیز میں حال ہو تو متمکن کا اسم اس چیز کے لئے ثابت ہونا ضروری ہے۔ تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ حال کے اسم سے محل کے اسم کا اشتقاق ایک غیر عقلی قضیہ ہے کہ جس کے وجود کا لامحالہ ضروری ہونا (لازم نہیں) جیسے بعض وقت بہت سے اعراض میں نہیں پایا جاتا رہا متمکن تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ مکان سے مشتق ہے بلکہ وہ تمکن سے مشتق ہے۔ اور تمکن ایک عرض ہے۔ جو محوی کے جسم میں موجود ہے۔ پھر اگر ہم یہ تسلیم بھی کریں کہ متمکن مکان سے مشتق ہے تو یہ جائز ہوگا کہ ایک جسم کا اسم اس عرض سے مشتق ہو جو دوسرے جسم میں حال ہے۔ جیسے علم کہ وہ عالم میں ہوتا ہے۔ مگر اس سے معلوم کا اسم بھی مشتق ہے۔

ان کے دوسرے (شبہہ) کا جواب یہ ہے کہ حرکت مکان کی محتاج ہے۔ لیکن تم نے یہ کیوں کہا کہ ہر وہ چیز (یعنی محتاج الیہ) جس کی دوسری چیز محتاج ہو اس کا چاروں علتوں میں سے ایک ہونا ضروری ہے کیونکہ وہ ایک کا محتاج ہے۔ حالانکہ ایک نہ تو اس کا فاعل ہے نہ عنصر نہ صورت نہ غایت بلکہ یہ تقدم کی ایک نوع ہے۔ جس کو تقدم بالطبع کہتے ہیں۔

ان کے تیسرے (شبہہ) کا جواب یہ ہے کہ نامی اپنے نمو کے سبب ایک مکان کے بعد دوسرا مکان بدلتا رہتا ہے لہذا ان کا قول لازم نہیں آتا۔

ان کے چوتھے (شبہہ) کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم نے یہ کہا ہوتا کہ (جسم کا) انتقال خواہ بالذات ہو یا بالعرض موجب مکان ہوتا ہے۔ تو تمھارا قول لازم آتا مگر ہم یہ تو نہیں کہتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کا بالذات انتقال یہ ہے کہ وہ اپنے محیط کو بذاتہ چھوڑ دے نہ اس سبب سے کہ وہ اس کی ذات کی مفارقت کا لازم ہو۔ اور یہی (انتقال بالذات) موجب مکان ہے۔ مگر خط۔ سطح۔ نقطہ تو (مکان سے) ان کی علٰحدگی مستقل نہیں ہوتی بلکہ وہ علٰحدگی جسم کی تابع ہوتی ہے۔ وجود مکان کا انکار کرنے والوں کے شبہہ کا بس یہی جواب
ہے۔ ۲۲۱

جو امور اس (مکان) کے وجود پر دلالت کرتے ہیں وہ تین ہیں ان میں سے پہلا (امر) انتقال ہے۔ جس سے مراد این (جگہ) کا بدل جانا ہے۔ کیونکہ کبھی انتقال پایا جاتا ہے۔ اگرچہ جوہر۔ کم کیف۔ اور باقی اعراض میں تغیر نہیں ہوتا اور کبھی ان سب امور میں تغیر حاصل ہونے پر بھی انتقال نہیں ہوتا تو ہمیں معلوم ہوا کہ انتقال وہی این کا بدل جانا ہے۔ یعنی مکان کی طرف اس کی نسبت کا بدل جانا ہے۔ اور یہ (امر) تو وجود مکان کا موجب ہے۔

دوسرا (امر) ہمارا مشاہدہ ہے کہ ایک جسم حاضر ہوتا ہے پھر وہ غائب ہو جاتا ہے۔ اور اس کی بجائے دوسرا جسم حاضر ہو جاتا ہے۔ اور بداہت

سولھویں فصل

اس بات کی مقتضی ہے کہ ان دونوں (حاضر وغائب ہونے والوں) کے لئے ایک مشترک مورد ہو اور یہ بجز اس مکان کے کوئی اور نہیں جو پہلے (جسم) کے لئے تھا۔ اور پھر دوسرے (جسم) کے لئے ہوا۔

تیسرا (امر) فوق اور سفل (اوپر اور نیچے) کا وجود بداہتہً معلوم ہے اور یہ مکان کے وجود کا مقتضی ہے۔

یہ کہنا بہتر ہے کہ مکان کے وجود کا علم بدیہی ہے۔ کیونکہ اگر اس کا استدلالی ہونا تسلیم کرلیا جائے تو ان وجوہ پر شکوک پیدا ہوتے ہیں۔

سترھویں فصل

ماہیت مکان کے مذاہب

ہم بیان کر چکے ہیں کہ جسم جس سے جس کی طرف بذریعۂ حرکت منتقل ہو
اور اس جسم کے ساتھ دوسرا جسم اس میں نہ سما سکے تو ہم اسی کو مکان کہتے
ہیں۔ لہذا ہم کہیں گے کہ یہ امر یا تو جسم کا جزء ہوگا۔ یا نہ ہوگا اگر وہ جسم کا جزء ہے
تو اس کا ہیولی ہوگا یا صورت اور اگر اس کا جزء نہ ہو تو بے شبہہ وہ (امر یعنی مکان)
اس (جسم) کا مساوی ہوگا۔ لہذا وہ (پانچ حال سے) خالی نہیں یا تو اس (مکان)
سے مراد وہ بُعد ہے جس کے اقطار مساوی ہوں۔ اور وہ (بُعد یعنی مکان) اس
(جسم) کو اپنے اندر داخل کر کے پر ہو جائے گا۔ یا اس (مکان) سے مراد جسم کی
ایسی سطح ہے جس سے وہ ملتا ہے۔ خواہ وہ سطح جسم اس کی حاوی ہو یا محوی
یا اس (مکان) سے مراد جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر کو ۲۲۲
مماس ہے۔ بس یہی پانچ مذہب ہیں ان میں سے ہر ایک کو کسی نہ کسی نے
اختیار کیا ہے۔ مگر جو آخر میں ہے وہی حق ہے۔

جس نے مکان کو ہیولی قرار دیا ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ مکان میں اشیاء یعنی
متمکنات پے در پے وارد ہوتی ہیں۔ اور مادہ پر بھی اشیاء یعنی صورتیں ایک کے بعد ایک

ستر معویں فصل

وارد ہوتی ہیں۔ لہٰذا مکان وہی ہیولیٰ ہے۔ اس (یعنی مکان) کو صورت قرار دینے والے کا استدلال یہ ہے کہ مکان حدبندی کرنے والا اور گھیرنے والا ہے۔ اور صورت محدود اور محصور ہے مگر ان دونوں مذہبوں کے باطل ہونے پر تین امور ایک ساتھ دلالت کرتے ہیں

پہلا (امر) یہ کہ کبھی مکان حرکت کے سبب سے چھوڑ دیا جاتا ہے۔ حالانکہ ہیولیٰ اور صورت کبھی نہیں چھوڑے جاتے۔

دوسرا یہ کہ مکان حرکت کے ذریعے سے طلب کیا جاتا ہے۔ حالانکہ مادہ اور صورت حرکت کے ذریعے سے طلب نہیں کئے جاتے۔

تیسرا (امر) یہ کہ مرکب ہیولیٰ کی طرف منسوب ہو تو باب خشبی (لکڑی کا دروازہ) کہا جاتا ہے اور مکان کی طرف منسوب کرکے باب مکانی نہیں کہا جاتا ان لوگوں کا استدلال (دراصل منطق کی) دوسری شکل[1] میں دو موجبوں کا قیاس ہے۔ لہٰذا اس کو درست کرکے اگر وہ یوں کہیں کہ "مکان میں ممکنات کا ایک کے بعد ایک ورود ہوتا ہے" "اور ہر وہ چیز جس پر ایک کے بعد دوسری چیزیں وارد ہوں وہ مادہ ہے" تو اس صورت میں کبریٰ کاذبہ ہوگی۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں اشکال یہی ہے کہ مکان آیا بعد ہے یا نہیں۔ لہٰذا ہمیں اسی پر بحث کرنی چاہئے۔

---

[1] شکل دوم کے شرائط انتاج دو ہیں۔ دونوں مقدموں یعنی صغریٰ و کبریٰ میں کیفیت کا اختلاف اس طرح ہو کہ ایک موجبہ ہو تو دوسرا سالبہ اگر دونوں موجبہ ہوں یا دونوں سالبہ ہوں تو یہ شکل عقیم ہو جائے گی۔ اور کلیت کبریٰ۔ یہاں پہلی شرط ناپید تھی۔ اس لئے امام صاحبؒ نے تردید سے پہلے اس کی اصلاح فرما دی۔

مترجم

اٹھارھویں فصل

اصحاب بعد پر بحث

ان لوگوں کا ادعا ہے کہ وہ ظرف جو پانی کا حاوی ہو اس کی غایات (یعنی انتہاؤں) کے درمیان بعد ثابت ہوتے اور ان میں اجسام ایک کے بعد ایک وارد ہوتے ہیں۔ اور وہی (ابعاد) مکان ہیں۔ پھر ان میں سے بعض تو ان ابعاد کا اجسام سے خالی ہونا جائز رکھتے ہیں۔ اور یہی اصحاب خلا ہیں۔ اور ان میں سے بعض اس کو منع کہتے ہیں۔ ہم اس فصل میں ان ابعاد کے وجود کے قول کو باطل کریں گے۔ اور دوسری فصل میں جو اس سے متصل ہے خلاء کے قول کو باطل کریں گے۔

واضح ہو کہ اصحاب بعد میں سے بعض کا ادعا ہے کہ اس کا علم بدیہی ہے۔ کیونکہ سب لوگ یہ حکم لگاتے ہیں کہ جو پانی محض ان چیزوں میں حاصل ہوا ہے وہ اطراف ظروف (برتن کے اندرونی کنارے یعنی درونی سطحوں) کے درمیان ہے ان میں سے بعضوں نے اس کے ثبوت پر استدلال بھی کیا ہے۔ ان کے طریق استدلال دو ہیں۔ پہلا (طریقہ) یہ ہے کہ وہ اپنے مذہب کے ثبوت پر اس طرح دلیل پیش کرتے ہیں کہ مکان ہی بعد ہے۔

اٹھارھویں فصل

دوسرا (طریقہ) دلائل سے اصحاب سطح کے قول کو فاسد قرار دیتے ہیں۔ پھر اس سے یہ لازم گردانتے ہیں کہ ابعاد کا قول درست ہے[1]
پہلے طریقے کے دو وجوہ ہیں پہلی (وجہ) یہ کہ بسائط کا اختلاط کبھی اس امر کا سبب ہوتا ہے بعض بعض کے ساتھ مشتبہ ہو جائیں اور یہ اشتباہ محض اسی طرح زائل ہوتا ہے کہ ان مخلوط چیزوں میں سے ایک کے بعد ایک کو رفع ہو جائے۔ یہاں تک کہ سوائے اس بسیط کے اور کوئی باقی نہ رہے تو اس صورت میں وہ (بسیط) ان دوسری چیزوں سے ممیز ہو جاتا ہے اور جس بعد کا ہم نے ادعا کیا ہے وہ اسی باب سے ہے کیونکہ جب ہم کوزے سے پانی نکلنے اور اس میں ہوا نہ داخل ہونے کا توہم ہوتا ہے تو لازم آیا کہ جو بُعد اطراف ظرف کے درمیان ثابت ہو وہ موجود ہوگا اور اس سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ یہ بُعد اس وقت بھی موجود تھا جب کہ اس ظرف میں پانی یا ہوا تھی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جسم کا مکان میں ہونا محض اس کی سطح پر موقوف نہیں بلکہ اس کے ساتھ اس کا جسم بھی ہوتا ہے۔ پس ضروری ہے کہ وہ (جسم) جس کے اندر ہو وہ (مکان) بھی اس (جسم) کا مساوی ہو مگر اس میں تین بُعدوں والا جسم متمکن ہے۔ تو مکان کا (بھی) تین اقطار والا ہونا ضروری ہے۔

اصحاب بُعد کے استدلال کا دوسرا طریقہ پانچ وجوہ سے ہے۔ پہلی (وجہ) یہ کہ اگر مکان وہ سطح ہو جو جسم کی سطح کو محیط ہے۔ تو حرکت سے مراد (اس) سطح کی علیحدگی ہوگی جو دوسری سطح کی طرف متوجہ ہے۔ پھر جو پرندہ ہوا میں ٹھیرا ہوا ہو یا جو پتھر پانی میں ٹھیرا ہو۔ جب ان دونوں پر ہوا اور پانی

[1] یعنی اصحاب سطح کے قول کو فاسد قرار دے کر اس سے قول ابعاد کی درستی کو لازم گردانا۔

مترجم

جاری ہوں تو ان دونوں کا (یعنی پرندہ اور پتھر کا) متحرک ہونا ضروری ہوگا کیونکہ جو چیز ان دونوں کا مکان فرض کی گئی ہے (وہ تو) ان دونوں پر بدل چکی۔ جب کہ ہوا میں ٹھیرا ہوا پرندہ اور پانی میں ٹھیرا ہوا پتھر متحرک نہیں بلکہ ساکن ہیں اور ہر ساکن کا سکون مکان میں ہوتا ہے۔ تو وہ دونوں ایک سطح کے لئے لازم نہیں لہذا یہاں کوئی ایسی چیز ہی نہیں جس میں ان کا سکون فرض کیا جائے سوائے اس بعد کے جو ان سے پر ہے۔ جو نہ حرکت کرتا ہے نہ اس میں کسی قسم کی تبدیلی ہوتی ہے۔ بلکہ ہمیشہ ایک حالت پر قایم ہے۔

دوسری وجہ مکان کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جو کسی طرح

۲۲۴ کی حرکت نہ کرے اور نہ (کبھی) زائل ہو۔ حالانکہ محیط کی انتہائیں کبھی کسی نہ کسی طرح کی حرکت کرتی اور زائل ہوتی ہیں۔

تیسری (وجہ) یہ کہ لوگ مکان کو فارغ اور پُر ہونے سے موصوف کرتے ہیں۔ اور سطح کو اس سے موصوف نہیں کرتے۔

چوتھی (وجہ) یہ کہ اگر ہم مکان سے جسم حاوی کی سطح باطن مراد لیں تو اجسام کے اجزاء کا کوئی مکان ہوگا اور یہ محال ہے۔ اور اگر اس (مکان) سے بعد مراد لیں تو اجسام کے اجزاء کا بھی مکان ہوگا۔ لہذا وہی بہتر ہے جو ہم نے کہا۔

پانچویں (وجہ) یہ کہ آگ اپنی جانب فوق کی حرکت میں اور زمین اپنی جانب تحت کی حرکت میں بالکلیہ مکان کے طالب ہوتے ہیں۔ اور یہ محال ہے کہ اس جسم کی انتہا طلب کی جائے۔ جو اس کے اوپر ہے۔ یا نیچے ہے کیونکہ انتہا سے پورے جسم کا ملنا محال ہے۔ بلکہ اس سے صرف جسم کی انتہا ہی ملتی ہے۔ لہذا علی الترتیب وہی بُعد مطلوب ہے۔ ان کی پہلی بات کے جواب میں ہم کہیں گے کہ تم نے جس بُعد کا وجود فرض کیا ہے اس کے متعلق تو بے شک یہ لازم آتا ہے مگر تم نے جس بُعد کو فرض کیا ہے۔ وہ ہمارے پاس محال ہے۔ اور جو محال فرض کرنے سے لازم آئے اس کا صحیح ہونا بھی ضروری نہیں۔ بلکہ اس کا محال ہونا جائز ہے۔

ان کی دوسری بات کہ جسم مکان کا مقتضی ہے۔ مگر اپنی سطح کے

اٹھارھویں فصل

سبب سے نہیں بلکہ اپنی جسمیت کے سبب سے ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ جسم مکان کا مقتضی ہونے سے تمھاری کیا مراد ہے۔ اگر اس سے تمھاری مراد جسمیت ہے تو اس کو دوسرے جسم کا احاطہ مسلم ہے۔ اور اس سے تمھارا مقصود لازم آتا ہے۔ اور اگر اس سے تمھاری مراد یہ ہے کہ ہر بُعد اپنی جسمیت سے اس (مکان) میں ہونے کے بعد (مکان کا) مقتضی ہے تو یہ مطلوب اول پر مصادرہ ہے۔

تیسری بات جو انھوں نے ہوا میں ٹھہرنے والے پرندہ کی بیان کی ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر سکون سے تمھاری مراد یہ ہے کہ امور ثابتہ کی طرف اس کی نسبت نہیں بدلتی تو وہ اس معنی کے لحاظ سے ساکن ہے۔ مگر تم نے یہ کیوں کہا کہ اس معنیٰ کے لحاظ سے سکون ایک مکان میں ٹھیر جانے کا مقتضی ہے۔ اور اگر سکون سے مراد ایک ہی مکان میں ٹھیر جانا ہے تو یہ جسم نہ تو ساکن ہے نہ متحرک اور نہ انھوں نے اس (جسم کے حرکت وسکون دونوں سے خالی ہونے) کے امتناع پر کوئی دلیل پیش کی۔ ہم اس کے امکان کی وجہ حرکت کے باب میں وضاحت سے بیان کریں گے۔

۲۲۵ چوتھی بات جو انھوں نے بیان کی ہے کہ مکان کا ایک غیر متحرک چیز ہونا ضروری ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ یہ مسلم ہے۔ کہ مکان بالذات حرکت نہیں کرتا۔ مگر یہ کہ وہ بالعرض بھی حرکت نہیں کرتا تو یہ غیر مسلم اور غیر مشہور ہے۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ جمہور دیکھتے ہیں کہ مشکی پانی کا مکان ہے اور اسکی حرکت بھی دیکھ رہے ہیں۔

پانچویں بات جو انھوں نے بیان کی ہے کہ آگ اپنی حرکت میں جانب فوق اور زمین اپنی حرکت میں جانب تحت بالکلیہ مکان کے طالب ہیں تو اولاً ہم یہ کہیں گے کہ وہ امور جو عرف اور عادات پر مبنی ہیں عقلیات میں قابل اعتماد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ نیز وہ لوگ اس کو ممتنع نہیں کہتے۔ کہ جو بسیط مشکی میں داخل ہے مملوء (بھرا ہوا) اور فارغ ہے۔ ثانیاً (یہ) کہ اس بات پر کونسی دلیل قائم ہوئی ہے کہ ہر جسم کے لیے ایک مکان ہے۔ تاکہ اس کے لیے ایک بُعد کو مکان

اٹھارھویں فصل

قرار دیا جائے۔ ہاں ہر جسم کی ایک وضع ہوتی ہے۔ اور فلک اقصٰی کی بھی ایک وضع ہے اور اس کی حرکت حرکت وضعی[1] ہے۔ جیسا ہم آگے بیان کریں گے مگر یہ کہ ہر جسم کے لیے لامحالہ ایک مکان کا ہونا تو (یہ امر) ان امور میں سے ایک ہے۔ جو کبھی ثابت نہیں ہوئے۔ اور جب یہ ثابت نہیں تو ہمارے لیے یہ حکم لازم نہیں آتا کہ بعد ہی مکان ہے کوئی اور نہیں۔

چھٹی بات جو انھوں نے بیان کی ہے کہ انتہا کی طلب ممتنع ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ طلب نہایت دو طرح کی ہوتی ہے۔ حجم یہ چاہے کہ نفس سطح میں داخل ہو جائے یہ محال ہے۔ دوسری یہ طلب ہو کہ دوسرا جسم اس سے اس طرح ملے کہ جیسے محیط محاط سے ملتا ہے تو یہ معنی اس وقت متحقق ہوتے ہیں جب نہایت کو مکان کہا جائے۔

ان کے شبہات کے حل سے فارغ ہو کر ہم (وہ امور) بیان کرتے ہیں۔ جو ان کے فساد قول پر دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ اگر مکان کے لیے ایک بعد ہو اور جسم کے لیے دوسرا بعد ہو تو جسم جب اس بعد میں حاصل ہو جائے تو وہ (تین حال سے) خالی نہیں۔ یہ دونوں بعد یا تو باقی رہیں گے یا باقی نہ رہیں گے یا ان دونوں میں سے ایک بغیر دوسرے کے باقی رہے گا اگر یہ دونوں باقی نہیں تو متمکن جب مکان میں ہو تو متمکن اور مکان دونوں معدوم ہو جائیں گے۔ یہ خلاف ہے اگر ان دونوں میں سے ایک باقی نہ رہا تو مکان حاصل ہونے پر متمکن کا عدم یا متمکن حاصل ہونے پر مکان کا عدم لازم آیا۔ اور یہ دونوں محال ہیں اور اگر یہ دونوں بعد باقی ہیں تو وہ یا متحد ہوں گے۔ جس کو ہم باطل کر چکے ہیں۔ یا دونوں متحد نہ ہوں گے۔

---

[1] حرکت فی الوضع سے مراد جسم کی وہ حرکت ہے جس میں کل تو اپنی جگہ پر قایم رہتا ہے مگر اس کے اجزاء کی نسبت بدل جاتی ہے۔ جیسے کرہ کو گھمایا جائے تو کرہ اپنی جگہ پر رہے گا۔ مگر اس کے اجزاء کی نسبت بدل جائے گی۔

(مترجم)

اٹھارھویں فصل

بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک باقی اور اپنے ساتھی سے ممیز ہو گا۔ یہی وہ امر ہے جس کو اصحاب بعُد نے اختیار کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ چار وجوہ سے محال ہے۔

پہلی یہ کہ (اس سے) ایک ہی مادہ میں دو ایسے بعُدوں کا اجتماع لازم آئے گا جو ماہیت میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں۔ اور اس صورت میں ایک کا دوسرے سے امتیاز نہ ہو گا نہ ذاتیات میں کسی ذاتی کے سبب سے نہ عوارض میں سے کسی چیز کے سبب خواہ وہ (عوارض) لازمہ ہوں یا مفارقہ کیونکہ جب ایک مادہ میں دو مثل جمع ہو جائیں۔ کسی عارض کا عروض ان دونوں میں سے ایک کو بعینہ دوسرے کو عارض ہونے سے اولیٰ نہ ہو گا۔ پھر تو وہ ان دونوں کو ایک ساتھ عارض ہو گا۔ اور جب یہ عارض ان دونوں میں مشترک ہو تو اس کا سبب امتیاز ہونا محال ہو گا۔ لہذا دونوں بعُد اپنی شخصی خصوصیت کے سبب ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہونگے پھر جب امتیاز اٹھ گیا تو دوئی بھی اٹھ گئی اور اتحاد حاصل ہو گیا مگر ہم اس کو باطل کر چکے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان دونوں میں ایک کا دوسرے سے امتیاز (اس طرح) ہو گا کہ ان میں سے ایک جسم میں حال ہے اور دوسرے میں جسم حال ہے تو ہم کہیں گے کہ وہ دو بعُد جو ایک دوسرے کے مماثل ہیں ان میں سے ایک کا حال ہونا اور دوسرے کا محل ہونا اس کے عکس سے اولیٰ نہیں اس طرح الزام مذکور لوٹ آئے گا۔

دوسری یہ کہ شخصی بعُد کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ بعُد جو اس برتن کی دونوں طرفوں کے درمیان ہے۔ اگر یہ جائز ہے کہ جو بعد اس برتن کی دونوں طرفوں کے درمیان موجود ہے وہ (ایک بعُد نہیں بلکہ) دو بعُد ہوں۔ حالانکہ ان کی ماہیت ایک ہے۔ اور دونوں طرف ایک ہی اشارہ حسیہ (بھی) ہوتا ہے تو (یہ بھی) جائز ہو گا کہ ایک شخص جس کی طرف اشارہ (حسیہ) کیا جائے وہ دو شخص ہوں اگرچہ ماہیت ایک اور اشارہ بھی ایک ہو بلکہ دو شخص بھی تین یا چار سے اولیٰ نہ ہونگے۔

اٹھارھویں فصل

اس سے یہ لازم آئے گا کہ اشارہ کا مشارٌ الیہ ایک شخص نہ ہو بلکہ غیر متناہی اشخاص کا ہونا جائز ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے صرف یہ حکم لگایا ہے کہ اس برتن کی دونوں طرفوں کے درمیان دو بعد موجود ہیں کیونکہ جب ہم نے اس برتن سے پانی کا نکلنا اور اس میں دوسرے جسم کا داخل نہیں ہونا فرض کیا تو ہم نے اس میں ایک بُعد پایا پھر جب اس میں پانی داخل ہوا تو ہمیں معلوم ہوا کہ وہ بُعد (جو اس برتن کے اندر پہلے سے ہے) پانی کے بُعد کے ساتھ جمع ہو گیا تو ہم نے دو بُعدوں کے اجتماع کا حکم لگایا۔ مگر ایک انسان میں تو ایسا طریقہ نہیں پایا جاتا جو ہم کو یہ کہنا لازم آئے کہ مشارٌ الیہ ایک نہیں بلکہ دو ہیں۔ ۲۲۷

تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ برتن سے پانی نکلتے وقت دوسرے جسم کا اس میں داخل نہ ہونا ایک فرض محال ہے۔ جس کو ہم بیان کر چکے ہیں لہذا اس پر جو (امر) مبنی ہو وہ (بھی) فاسد ہے۔

مگر اب ہم کہتے ہیں کہ یہ فرض (محال نہیں بلکہ) ممکن ہے لیکن اس فرض سے ہم نے یہ نتیجہ نکالا کہ ماہیت اور اشارہ حسیہ میں جو ایک ہو وہ کبھی واحد بالشخص نہیں ہوتا۔ بلکہ کبھی اشخاص ہوتے ہیں۔ اور جب ہم نے اس کو جائز قرار دیا تو مان لیا کہ یہ طریق مشارٌ الیہ انسان میں نہیں پایا گیا۔ مگر اس کے باوجود ہم اسکے ایک انسان ہونے کا یقین نہیں کر سکتے اگرچہ یہ طریق نہیں پایا گیا شاید وہاں کوئی اور طریقہ ہو جس سے اس مشارٌ الیہ انسان (ایک ہی سمجھا گیا ہے) دو انسان ہوں اگرچہ وہ طریقہ ہم کو معلوم نہیں تو ثابت ہوا کہ ان کا قول تمام اشخاص کی وحدت میں شک کا موجب ہے۔

تیسری وجہ یہ کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ اجسام ایک دوسرے کو تداخل سے مانع ہیں۔ اور امتناع تداخل کے معنی یہ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک جدا جدا حیز میں باقی رہے اور یہ حکم صرف اسی چیز کے لئے ثابت ہوتا ہے جو بذاتہ حیز اور جہت میں حاصل ہو کیونکہ جس کا حصول حیز اور جہت میں بھی نہیں ہوتا وہ اس امر کی مقتضی نہیں ہو سکتی کہ دوسری چیز کی جہت سے جدا گانہ جہت

میں حاصل ہو۔ وہ چیز جو کسی غیر کی وجہ سے نہیں بلکہ بذاتہ جہت میں حاصل ہوتی ہے وہی مقدار ہے۔ نہ کہ ہیولیٰ اور نہ صورت نہ باقی دیگر اعراض۔ رہا ہیولیٰ تو وہ اپنی ذات کی حد تک وضع اور حیّز سے مجرد ہے۔ جیسا آگے معلوم ہوگا۔ اٹھارھویں فصل

رہی صورت تو ایک جسم چونکہ کبھی متخلخل ہو جاتا ہے۔ تو بڑے حیّز کو پر کر لیتا ہے۔ پھر کثیف ہو جاتا ہے تو چھوٹے حیّز کو پر کر لیتا ہے۔ حالانکہ اس کی صورت جسمیہ اپنے حال پر باقی رہتی ہے تو ہمیں معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ اپنی حد ذات میں حیّز کی پر کرنے والی نہیں۔

رہی باقی اور صورتیں اور اعراض تو ظاہر ہے کہ ان کا کام حیّزوں کو پر
۲۲۸ کرنا بالذات نہیں بلکہ بالذات پر کرنے والی وہی مقدار ہے۔ اور مداخلت (یعنی تداخل اجسام) کا امتناع ایک ایسا حکم ہے جو مقدار کو بالذات اور غیر مقدار کو بالعرض حاصل ہوا ہے۔ تو ہمیں معلوم ہوا کہ دو مقداریں ایک دوسرے کے دخول کی مانع ہیں۔

چوتھی (وجہ) یہ ہے کہ وہ دو بُعد لامحالہ ایک بعد سے بڑے ہوں گے۔ اور جو بُعد دوسرے بُعد سے بڑا ہو وہ اس سے بہت بڑا ہوگا۔ کیونکہ مقدار پر مقدار کی زیادتی بڑائی کا سبب ہوتی ہے۔ اگر برتن کی دونوں انتہاؤں کے درمیان جسم کے بعد کے سوا کوئی اور ہو تو ان دونوں کا مجموعہ ایک بُعد سے بہت بڑا ہوگا۔ اور معلوم ہے کہ (یہاں) ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا مجموعہ تو وہی ہے جو انتہاؤں کے درمیان ہے۔ اور وہ اسیقدر ہے۔ جتنا ان دونوں (بُعدوں) میں سے ہر ایک کا ہے۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ جب دو بُعد ایک بُعد سے بڑے ہونگے (تو یہ) ان کے تداخل کے وقت ہوگا۔ یا ان کے تداخل کے وقت نہ ہوگا۔ اور پہلی صورت (یعنی تداخل سے اُن کا بڑا ہو جانا) باطل ہے۔ اس لیے کہ دو بُعد ایک بعد سے اسی حالت میں بڑے ہوں گے جبکہ ان دونوں سے ایک کی طرف اشارہ کرنا دوسرے کی طرف اشارہ کرنے کے سوا ہو۔ مگر وہ دونوں

جب ایسے ہوں تو متداخل نہ ہوئے۔

اگر تمھارا ادعاء یہ ہے کہ دو بعد جب متداخل نہ ہوں تو ایک بعد سے بڑے ہوں گے تو یہ مسلم ہے لیکن تم نے یہ کیوں کہا کہ یہاں یہ تداخل حاصل نہیں ہوا حالانکہ نزاع تو اسی میں ہے۔ حاصل یہ کہ تداخل کا امتناع جب تک نہ بیان کر دیا جائے (اس وقت تک دو بعد ایک بعد سے بڑے ہونے کا بیان بھی نہیں ہو سکتا پھر ان کے تداخل کے امتناع کو اگر (اس طرح) بیان کریں کہ ان دونوں (بعدوں) کے مجموعہ کا ان میں کے ہر ایک (بعد) سے عظیم تر ہونا واجب ہے۔ تو دور لازم آیا۔ بس اس مقام پر میرے ذہن میں یہی ہے۔

انیسویں فصل

خلاء کا اعتقار رکھنے والوں کا رد

اصحابِ خلاء کی دو قسمیں ہیں۔ جن میں سے اکثر کا تو یہ ادعاء ہے کہ خلاء امر وجودی ہی نہیں ہے اس کو ہم ایسی عبارت میں بیان کرتے ہیں کہ اس (خلاء) کے امر وجودی ہونے کا مطلق وہم بھی نہو۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ ایسے دو جسموں کا وجود ہو سکتا ہے جو باہم ایک دوسرے سے نہ ملیں اور نہ ان کے درمیان کوئی ایسی چیز ہو جو ان دونوں کو ملائے لہذا اس عبارت سے ہمارا مقصود حاصل ہو جاتا ہے اور خلاء کے امر وجودی ہونے کا شبہہ بھی نہیں ہو سکتا لیکن جس شخص کو یہ وہم ہے کہ ان دونوں جسموں کے درمیان ایسے ابعاد ہیں ۲۲۹
جو وجودی امور ہیں تو (اس کا) یہ وہم ویسا ہی باطل ہے جیسا حکماء کے پاس اس شخص کا وہم ہے جو عالم سے باہر خلاء یا ملاء کا وہم کرتا ہے

(ان میں سے) کسی نے خلاء کو امر وجودی تسلیم کر لیا ہے اور اس کا یہ ادّعاء ہے کہ تینوں بعد جب کسی مادہ میں حلول کر جاتے ہیں تو اس سے جسم حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس (مادہ) میں وہ حاصل نہوں تو وہ خلاء ہے۔

(اس کی تردید میں) ہم پہلے وہ (دلائل) بیان کریں گے جن سے خاص پہلے قول کا فساد ظاہر ہوگا۔ پھر وہ جن سے خاص دوسرے قول کا فساد معلوم ہو۔ پھر وہ جن سے ان دونوں (اقوال) کا ایک ساتھ فساد ظاہر ہو۔

پہلے مذہب کے فاسد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ہم کہیں گے کہ وہ دونوں جسم جو باہم ایک دوسرے سے نہیں ملتے اور نہ ان دونوں سے (کوئی اور) جسم ملتا ہے کبھی ان دونوں کے درمیان (اتنا فاصلہ ہوگا) جو ایک ہاتھ سے پر ہو جائے۔ اور کبھی (اتنا فاصلہ) ہوگا جو ایک ہاتھ سے پر ہو اور کبھی (یہ فاصلہ اتنا کم ہوگا کہ) ایک ہاتھ کی بھی گنجائش نہ ہوگی۔ اور جو (فاصلہ) دوسرے دو جسموں کے درمیان ہے۔ وہ کبھی (اس فاصلہ کے) مخالف ہوگا جو پہلے دو جسموں کے درمیان ہے۔ کیونکہ جسم بڑا اور چھوٹا دونوں ہو سکتا ہے۔ یہ احکام وہمی اور جھوٹے احکام نہیں کیونکہ دو مفروضہ جسموں کے درمیانی فاصلہ کا کبھی ایک ہاتھ کبھی اس سے بھی کم یا زیادہ ہونا ایک ایسا امر ہے جو حاصل اور ممکن الوقوع بلکہ واقعہ ہے۔ بخلاف ان وہمی ابعاد کے جو عالم سے باہر (مانے جائیں) کیونکہ وہ جھوٹے وہمی اور ایسے امور ہیں جن کا وجود ممتنع ہے۔

فریق ثانی (یعنی خلاء کو امر وجودی کہنے والے کے) فساد مذہب پر دو امر دلالت کرتے ہیں

اول۔ ہم کہیں گے کہ خلاء ان چیزوں میں سے ہے جن کو چھو سکتے اور اندازہ کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ہم بداہتہً یہ جانتے ہیں کہ وہ خلاء جو زمین اور آسمان کے درمیان ہے اس خلاء سے جو دو قدموں کے درمیان ہے کئی گنا زیادہ ہے نیز چھوا جا سکنا اور اندازہ قبول کرنا کم (مقدار) کی خاصیت ہے۔ پھر تو خلاء بھی کم (مقدار) ہوا۔ لہذا اس کی دو قسمیں ہونگی وہ یا تو مقدار منفصل ہوگی یا متصل۔ پہلی (یعنی منفصل ہونا) تو دو وجہ سے باطل ہے۔

پہلی اس لیے کہ مقدار منفصل چونکہ ایسی وحدتوں کے اجتماع سے حاصل ہوئی ہے جو ناقابل انقسام ہیں لہٰذا (اس میں) ایسے جسم کا حاصل ہونا محال ہے۔ جو ہمیشہ قابل انقسام ہو۔

دوسری یہ کہ مقدار منفصل صاحب وضع (وضع والی) نہیں ہوتی حالانکہ جسم کے مکان کا وضع والا ہونا ضروری ہے۔ پھر تو خلاء کم متصل ہوا (جس کی دو صورتیں ہونگی) یا تو وہ (خلاء) بالذات کم متصل ہوگا یا بالعرض کم متصل ہوگا۔ اگر وہ (خلاء) بالذات کم متصل ہے تو بے شبہ وہ وضع والی کم ہوئی پھر تو خلاء مقدار ہے۔ اور جب ایسا ہے تو اس کا بغیر کسی مادہ کے پایا جانا محال ہے۔ جیسا اوپر بیان ہو چکا ہے۔ اور جب ایسا ہو تو خلاء جسم ہوا لہٰذا خلاء خلاء نہ رہا (بلکہ جسم ہو گیا)۔

اگر خلاء بالعرض کم متصل ہے تو (تین حال) سے خالی نہیں یا تو خلاء مقدار میں حال ہوگا یا مقدار خلاء میں حال ہوگا۔ یا خلا اور مقدار دونوں کے دونوں کسی تیسرے میں حال ہونگے۔ اگر خلاء مقدار میں حال ہوا اور وہ (مقدار چونکہ) لامحالہ مادہ میں حال ہے تو خلاء (خلاء نہیں رہا بلکہ) خلاء ہو گیا اسی طرح اگر خلاء کو مقدار کے محل میں حال فرض کیا جائے یا اسکو مقدار کا محل فرض کیا جائے تو بھی یہی گفتگو کی۔ اور خلاء جسم ہو جائے گا۔ کیونکہ جسمیت کے معنی یہی ہیں کہ اس میں ابعاد کی قابلیت پائی جائے تو ثابت ہوا کہ جس چیز کو خلاء فرض کیا گیا ہے وہ جسم ہے پھر تو خلاء کا قول باطل ہوا۔

دوسرا (وہ امر جو فریق ثانی کے فساد مذہب پر دلالت کرتا ہے) یہ ہے کہ ابعاد مفارقہ متناہی ہوں گے۔ یا غیر متناہی دوسری قسم (یعنی ان کا غیر متناہی ہونا) تو ہم باطل کر چکے ہیں۔ لہٰذا پہلی قسم رہی یعنی ان ابعاد کا متناہی ہونا ہی برقرار ہے اور ہر متناہی کے لیے کوئی حد یا حدود ہوتے ہیں۔ اور جو ایسا ہو وہ متشکل ہوا۔ اور یہ شکل اگر اس (متشکل) کی ذاتی ہو تو اس کے جزء کی شکل اپنے کل کی شکل کے مساوی ہوگی کیونکہ اس کے جزء اور کل اپنی طبیعت نوعیہ میں (باہم) مشترک ہیں۔ اس کے ساتھ

انیسویں فصل

دونوں مشترکوں کے لیے ماہیت اور لوازم ماہیت میں اشتراک کا ضروری ہونا بھی ثابت شدہ ہے۔ اور اگر ایسا ہو تو وہ شکل اس کے کل کو حاصل نہ ہوگی۔ لہذا اذات اگر کسی شکل کی مقتضی ہو تو وہ شکل اس کو حاصل نہ ہوگی جو مفروض کے خلاف ہے۔ اور اس شکل کا فاعل کے سبب سے ہونا (بھی) محال ہے۔ ورنہ ایک ہی مقدار جسمانی فصل۔ وصل اور تعدد قبول کرنے کے سبب سے مستقل ہو جائے گی۔ اور یہ بھی محال ہے۔ لہذا یہی رہ گیا کہ یہ شکل مادہ کے سبب سے ہو۔ پھر تو یہ مقدار مادی (چیز) ہوئی اور جو مادہ
مقدار سے موصوف ہے۔ اس کا جسم ہونا لازم آئے گا۔ لہذا خلاء بھی جسم ۲۳۱
ہوئی۔ (حالانکہ) یہ مفروض کے خلاف ہے۔

جن امور سے دونوں اقوال کا فساد ظاہر ہوتا ہے۔ وہ دو قسم کے ہیں۔ ایک عقلی دلائل۔ دوسرے طبعی علامات عقلی دلائل تین ہیں۔

پہلی (دلیل) اگر (کوئی) جسم خلاء میں حاصل ہو تو اس کا ساکن یا متحرک ہونا محال ہے۔ اور چونکہ تالی یعنی جسم کا ساکن یا متحرک ہونا محال ہے۔ لہذا مقدم بھی اسی کی طرح (محال) ہوگا شرطیہ کی تفصیل یہ ہے کہ خلاء (دو حال سے خالی نہیں وہ یا تو متشابہ الاجزاء ہوگا یا متشابہ الاجزاء نہ ہوگا اور (خلاء کا) متشابہ الاجزاء نہ ہونا تو محال ہے کیونکہ (وہ امر) جس کے سبب سے ایک جزء دوسرے جزء کا مخالف ہوتا ہے۔ وہ یا تو اس جزء کا لازم ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر وہ (امر موجب اختلاف اس (جزء) کا لازم ہو تو یہ لزوم یا تو اس جزء کی نفس ماہیت کا ہوگا۔ یا اس (جزء) کے محل یا اس کے حال کا ہوگا۔ یہ (لزوم) اس جزء کی نفس ماہیت کا تو نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خلاء سے مراد یا تو عدم اجسام ہے یا ابعاد مفارقہ بہر حال مجرد اس مفہوم میں تو کوئی اختلاف نہیں۔ اور (یہ بھی) محال ہے کہ (وہ لزوم یعنی موجب اختلاف) ایسے امر سے ہو جو اس میں حال ہے۔ کیونکہ ماہیت کے لوازم اپنے افراد میں مشترک ہوتے ہیں۔ اس لیے اگر یہ لازم آئے کہ خلاء کے اجزاء کا کوئی لازم ہو تو وہ لازم خلاء کے ہر جزء کا لازم ہوگا۔ پھر تو اس میں ایک جزء دوسرے کسی جزء کا مخالف نہ ہوگا۔ اور یہ بھی محال ہے کہ وہ

انیسویں فصل

(موجب اختلاف) اس امر کے سبب سے ہے جس میں خلاء حال ہے۔ کیونکہ اس صورت میں وہ ملا ہو جائے گی خلاء نہ رہے گی۔ یا یہ ہوگا کہ (ایک جزء سے دوسرے جزء کی) وجہ مخالفت لازم نہ ہوگی تو وہ زائل فرض کی جائے گی۔ اور اس صورت میں خلاء کے مفروضہ اجزا کے درمیان تساوی حاصل ہو جائے گی اور ایسا ہو تو ایک جسم کے لیے ایک خاص مقام کا بالطبع مطلوب اور دوسرے کا بالطبع مہروب ہونا محال ہوگا۔ کیونکہ بالکل یکساں (اشل) دو چیزوں میں سے ایک کا مطلوب اور دوسری کا مہروب ہونا محال ہے۔ اور جب ایسا ہو تو جسم کا کوئی طبعی مکان بھی نہ ہوگا۔ لہذا نہ تو اس کو سکون طبعی ہوگا نہ حرکت طبعی ہوگی۔ اس سے ثابت ہوا کہ جسم کے لیے حرکت یا سکونِ ارادی
۲۳۲ کا ہونا محال ہے۔ کیونکہ یہ محال ہے کہ ارادے کا حکم دو مثلوں میں سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کے ساتھ مختص ہو جائے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو اس (جسم) کے لیے حرکت قسریہ (بھی) محال ہوگی کیونکہ قسر طبیعت کے خلاف ہے۔ جب اس کا کسی معین حیز کی طرف میل طبعی ہی نہیں تو (لامحالہ) وجودِ قسر (بھی) محال ہوگا۔

دوسری (عقلی دلیل) جسم جب مسافت میں حرکت کرتا ہے تو مسافت کے اندر کا جسم (یعنی جسم معاوق جو مسافت کے اندر بھرا ہوا ہے) جس قدر رقیق تر ہوگا اُس (یعنی جسم متحرک) کی حرکت بھی اسی قدر سریع تر ہوگی۔ اور وہ (یعنی جسم معاوق) جتنا غلیظ تر ہوگا اس میں (متحرک) کی حرکت بھی زیادہ سست ہوگی۔ کیونکہ رقیق دافع خارق کا زیادہ اثر قبول کرتا ہے۔ اور غلیظ اس کی سخت مقاومت کرتا ہے۔ جس پر مشاہدہ بھی دلالت کرتا ہے۔

جب یہ ثابت ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر ہم کسی جسم کو خلاء میں متحرک فرض کریں تو اس کا زمانے میں ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ حرکت قطع مسافت ہی کا نام ہے۔ اور ہر مسافت منقسم ہوتی ہے۔ اور پوری مسافت سے پہلے آدھی مسافت قطع ہوتی ہے۔ لہذا یہ حرکت زمانے میں ہوگی (کیونکہ پہلے اور بعد کا اطلاق باعتبارِ زمانہ ہوتا ہے۔)

انیسویں فصل

اور اس جسم کو اگر ہم ملاء میں بھی متحرک فرض کریں تو بے شبہہ اس (جسم) کی اس حرکت کا زمانہ جو ملاء میں ہو بہ نسبت اس زمانے کی حرکت کے جو خلاء میں ہو دراز تر ہوگا۔ اور اس میں بھی کوئی شبہہ نہیں ہے کہ خلائی حرکت کے زمانے کی حرکت ملائیہ کے زمانہ کے ساتھ ایک نسبت ہوگی (یعنی ان دونوں زمانوں میں بھی ایک باہمی نسبت ہوگی) اگر یہ نسبت دسواں حصہ ہو (اور) پھر ہم دوسرا ایسا ملاء فرض کریں کہ جس کی رقت ملاء اول کی رقت کے ساتھ وہی نسبت رکھتی ہے جیسی حرکت خلائیہ کے زمانہ کی حرکت ملائیہ کے زمانے کے ساتھ ہے تو اس رقیق ملاء میں (جسم) نے جو حرکت کی ہے اسکا حرکت خلائی کے مساوی ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ ملاء رقیق میں جو مقاومت ہے وہ (بر بناء مفروضہ بالا) ملاء کثیف کی مقاومت کا صرف دسواں حصہ ہے۔ کیونکہ ہم یہ تو بیان کر چکے ہیں کہ ایک معینہ مسافت میں زمانہ حرکت کی کمی اس جسم کی زیادتی لطافت کے مساوی ہوتی ہے۔ جو اس مسافت کو طے کرے۔ اور جب ملاء اول سے ملاء دوم کی رقت دس گنی ہے تو ضروری ہوا کہ اس مسافت میں جو حرکت ہوئی ہے اس کا زمانہ ملاء اول کی حرکت کے زمانے کا دسواں حصہ ہو۔ اور یہی حرکت خلائی کے زمانے کی مقدار بھی ہے۔ لہذا یہ لازم آیا کہ جسم کی جو حرکت خلاء میں ہوئی ہے وہ (جسم کی) اس حرکت کے زمانے کی مساوی ہو جائے۔ جو ملاء میں ہوئی ہے۔ اور اگر ملاء ثانی کو اس طرح لیا جائے کہ اس کی رقت کی نسبت ملاء اول کی رقت سے اسی نسبت سے زیادہ تر ہو جو حرکت خلائی کے زمانے کی حرکت ملائیہ کثیفہ کے ساتھ
۲۲۳ ہے۔ تو یہ لازم آیا کہ جو حرکت اس ملاء رقیق میں ہوئی ہے وہ اس حرکت سے بھی سریع تر ہو جو خلاء میں ہوئی ہے۔ لہذا باوجود مانع کے جو حرکت ہوئی ہے وہ اس حرکت کے مساوی یا اس سے بھی تیز تر ہو جائے گی جو بغیر مانع کے ہوئی اور یہ سب محال ہے۔

تیسری (عقلی دلیل) ہم آگے حرکت کے باب میں بیان کریں گے کہ پتھر کو بطور قسر جب اوپر کی جانب پھینکا جاتا ہے تو وہ صرف اس لیے حرکت کرتا ہے کہ محرک نے اس میں اوپر کی جانب حرکت کرنے کی قوت پیدا کر دی مگر یہ قوت اس

انیسویں فصل

ہوا کے مصادمات سے باطل ہو جاتی ہے۔ جو مسافت میں ہے۔ لہٰذا مسافت میں اگر ہوا نہ ہوتی بلکہ محض خلاء ہوتی تو یہ مصادمات نہ پائے جاتے پھر تو ضروری تھا کہ یہ قوت کبھی کمزور اور باطل نہ ہو (جس سے) یہ لازم آتا کہ جو پتھر اوپر کی جانب پھینکا جائے وہ تاوقتیکہ سطح فلک تک نہ پہنچ جائے واپس نہ ہو۔ اور چونکہ ایسا نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ یہ مسافت خالی نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ہمارے بیان کردہ ان تینوں دلائل پر (ابھی) چند شکوک ہیں۔

پہلا (شک) یہ ہے ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ جب ایک چیز کے لیے ایسے مواضع ہوں جو ایک دوسرے کے متشابہ ہیں تو اس (چیز) کو یہ لازم ہو کہ وہ ان میں سے کسی ایک میں بھی سکون نہ کرے۔ کیونکہ ایسے مقامات میں سے جس کسی مقام میں بھی جسم اتفاقاً حاصل ہو جاتا ہے۔ تو اس میں (جسم) اپنی طبیعت سے ٹھیر جاتا ہے اور اس سے دور نہیں ہوتا جیسے اجزاء ہوا کا کوئی جزء پورے حیز ہوا میں اور زمین کے اجزاء میں سے کوئی جزء پورے حیز ارض میں (ٹھیر جاتا ہے) اور اگر ایسا نہ ہوتا تو ایک عنصر کے اجزاء میں سے کسی چیز کے لیے بھی اپنے حیز میں طبعی حرکت وسکون نہ ہوتا۔ کیونکہ حیز ہمیشہ مشتغل الاجزاء پر فضیلت رکھتا ہے۔

دوسرا (شک) ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ جس محال کو تم نے بیان کیا ہے وہ تو محض اس وجہ سے لازم آیا ہے کہ تم نے حرکت کو اس سے خارج کر دیا کہ وہ بالذات استحقاق زمانہ رکھتی ہے بلکہ تم نے یہ قرار دیا ہے کہ وہ (حرکت بالذات استحقاق زمانہ نہیں رکھتی بلکہ) استحقاق زمان اس (حرکت) کو اس مقاومت کے سبب سے پیدا ہوتا ہے۔ جو مسافت میں ہوتی ہے۔ اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ حرکت کی ماہیت ہی یہ ہے کہ وہ قطع مسافت کرے۔ اور جزء کی قطع مسافت لامحالہ کل کی قطع (مسافت) سے پہلے ہوگی۔ لہٰذا حرکت بالذات اس امر کی مستدعی ہے کہ اس کے لیے زمانہ ہو اس سبب سے حرکت فلک کا بھی زمانہ ہوتا ہے۔ اگرچہ کوئی چیز اسکی مقاومت کرنیوالی نہیں البتہ مسافت میں جو مقاومت

۲۳۴ ہوتی ہے وہ اس کی موجب ہوتی ہے۔ کہ اس (حرکت) کا زمانہ درازتر ہوجائے لہٰذا درازی زمانہ صرف مقاومت ہی کے سبب سے حاصل ہوئی۔ مگر اصل زمانہ تو اصل حرکت ہی کے سبب سے حاصل ہوا ہے۔ جب یہ ثابت ہوگیا تو تو ہم کہیں گے کہ وہ زمانہ جو اصل حرکت کے مقابل ہے وہ اس حرکت کو حاصل ہے۔ جو خلاء میں ہوئی ہے۔ مگر وہ زمانہ جو مقاومت کا مقابل ہے تو بے شبہہ قلت وکثرت مقاومت کے لحاظ سے اس میں بھی کمی وبیشی ہوتی ہے۔

اور جب یہ ظاہر ہوگیا تو ہم کہیں گے کہ جس زمانے میں خلاء کی سَو ہاتھ مسافت طے ہوئی ہے ہم اس کو ایک ساعت فرض کریں اور اس زمانے کو جس میں ملاء کی سو ہاتھ مسافت طے ہوئی دسؔ ساعت فرض کریں تو اس صورت میں اصل حرکت کے مقابلے میں صرف ایک ساعت ہوگی۔ اور باقی (۹) ساعت ملاء کی مقاومت کے سبب سے ہوں گے۔ تو جب ہم ایسا ملاء فرض کریں جس کی نسبت مقاومت ملاءِ اول کی مقاومت سے ویسی ہی نسبت رکھتی ہے۔ جیسی حرکت خلائیہ کے زمانے کی حرکت ملائیہ کے ساتھ ہے تو اس صورت میں اس ملاء (مفروض ثانی) کی مقاومت ملاء (مفروض اول) کی مقاومت کا عشر (یعنی دسواں حصہ) ہوگی۔ اور یہ حرکت چونکہ حرکت ہے اس لیے وہ صرف ایک ساعت کی مستحق ہوگی۔ اور چونکہ اس میں اس ملاء کی مقاومت کا عشر (بھی) ہے۔ اس لیے یہ نو ساعتوں کے عشر کی بھی مستحق ہوگی۔ کیونکہ مقاومت ملاء جس زمانے کی مستحق ہے وہ نو ساعت ہے۔ (جیسا اوپر فرض کیا گیا ہے۔) لہٰذا اس ملاء رقیق کی مقاومت جس زمانے کی مستحق ہے وہ اس زمانے کا دسواں حصہ ہوگا۔ لہٰذا اس ملاء رقیق کی حرکت کا زمانہ ایک ساعت اور نو ساعتوں کا عشر ہوگا۔ بس اس سے یہ لازم نہ آئے گا۔ کہ حرکت خلائیہ حرکت ملائیہ کے مساوی ہوجائے۔

تیسرا (شک) اس سے عالم میں ملاء کا وجوب تو درکنار وجود بھی نہیں ثابت ہوتا۔ بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ زمین وآسمان کے درمیان جو مسافت ہے وہ محض خلاء نہیں ہے۔ مگر یہ امر اس کے بالکلیہ خلاء ہونے پر (بھی) دلالت

انیسویں فصل

نہیں کرتا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اس مسافت میں جو چیز غالب ہے وہ ہوا ہے۔ اگرچہ اس میں خلاء کثیر نے تخلل پیدا کر دیا ہے۔ پھر اس قدر ہوا بھی اپنے مصادمات اور تعویقات کے سبب سے میل قسری کی تضعیف کے لیے کافی ہے۔ یہ شکوک درست ہیں۔ جن کو صاحب المعتبر (ابوالبرکات ہبۃ اللہ
۲۳۵ بغدادی) نے ان دلائل کے متعلق بیان کیا ہے۔

دوسرا نمط وہ دلائل جن سے خلاء کا باطل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ علامات طبعی ہیں۔ اس میں چار وجوہ ہیں۔

اول ایسا ظرف جس کا (دہانہ) بہت چھوٹا ہو اس کے نیچے کے حصے میں ایک چھوٹا سا سوراخ ہو اور اس میں پانی بھر دیا جائے تو اگر اس کا منہ کھول دیا جائے تو پانی نکل جاتا ہے۔ اور اگر اس کا منہ بند رکھا جائے تو پانی نہیں نکلتا۔ اس پانی کا نہ نکلنا یا تو اس وجہ سے ہوگا کہ جو (امر) پانی کے نزول کا مقتضی ہے وہ معدوم ہے۔ یا کسی ایسے امر کا وجود ہوگا جو پانی کے عدم نزول کا مقتضی ہے۔

پہلا (امر یعنی مقتضی نزول کا ہونا) باطل ہے۔ کیونکہ پانی کی طبیعت ہی اس کے نزول کی علت ہے۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنے طبعی مکان سے خارج ہو۔ اور یہاں یہ معنی موجود ہیں تو معلوم ہوا کہ عدم حرکت (یعنی پانی کا عدم نزول) اس وجہ سے نہیں کہ وجود حرکت کا مقتضی معدوم ہے۔ لہٰذا اس (پانی) کا عدم (نزول) کسی مانع کے وجود کے سبب سے ہے۔ اور یہ مانع یا تو شیشے سے خارج ہوگا یا خارج نہ ہوگا۔ اور خارجی مانع کی بھی (دو) صورتیں ہونگی۔ یا تو وہ (شیشے کے) منفذوں کا یعنی اس سوراخ کا گھٹی ہوئی ہواؤں سے بند ہو جانا ہوگا۔ جو اس میں ہیں۔ یا دنیا اس طرح بھری ہوئی ہوگی کہ برتن سے نکلنے والے پانی کے لیے اس میں جگہ باقی نہیں رہی پہلی قسم تین وجوہ سے باطل ہے۔ پہلی اس لیے کہ اگر ہم برتن کا منہ کھول دیں تو یہ ضروری ہوگا کہ پانی نہ نکلے۔ دوسری اس لیے کہ سوراخ جب کشادہ ہوگا تو یہ ضروری ہوگا کہ پانی نہ نکلے۔ کیونکہ ہوا سے اس کی مجاورت زیادہ تر ہے۔

انیسویں فصل

سے یا تو بالکل نہ نکلے گی یا کچھ ہوا نکل جائے گی اور باقی پھیل کر سارے مکان کو پر کرے گی اسلئے جب انسان شیشے یا پچھنے کے چوسنے میں افراط سے کام لے اور وہ رقیق ہو تو ٹوٹ جائے گا۔ اگر خلاء ممکن ہوتا تو شیشے کا ٹوٹ جانا ضروری نہ ہوتا اسطرح اگر پچھنے کو سنداں (نہائی) پر رکھیں اور ہم اس کو چوسیں تو پچھنے کے بلند ہونے سے سنداں بھی اونچا ہو جائے۔

سوم (طبعی علامتوں کے چار وجوہ میں سے تیسری وجہ) جبکہ ہم نلکی کے منہ کو بوتل کے اندر داخل کریں پھر اس شگاف کو جو بوتل کی گردن اور نلکی کے سرے کے درمیان ہے ایسی چیز سے کس دیں جو شگاف کو بند کر دے پھر اس حالت میں نلکی کو ایسا کھینچیں کہ ہوا اس میں داخل نہو۔ تو بوتل اندر تک ٹوٹ جاتی ہے اور یہ خلاء محال ہونے کے سبب سے ہے۔ اور اگر نلکی کا زیادہ حصہ بوتل کے اندر تک اس طرح داخل کر دیا جائے کہ اس سے ہوا خارج نہ ہو سکے تو وہ باہر تک ٹوٹ جائے گی۔ اور یہ اس لیے کہ ظرف بھرا ہوا تھا پھر اس میں ہم نے جب نلکی داخل کی تو وہ اس کو برداشت نہ کر سکا اور برتن باہر تک شق ہو گیا۔

چہارم۔ اگر خلاء ممکن ہوتا تو کسی وقت یہ جائز ہوتا کہ ایسے مقام پر جہاں خلاء زیادہ ہو اگر بوتل کو الٹ دیا جائے تو پانی سہولت سے باہر نکل جائے اور ہوا خالی مکانات کی طرف ہٹ جائے۔ اور بوتل کی طرف ہو نہ چڑھے یہاں تک ہم نفاخات (حباب یا بلبلے) اور بقابق کو نہ دیکھیں کیونکہ ہوا کو جب برتن سے خارج فارغ مقامات مل جائیں تو وہ (یعنی ہوا) اس کی طرف چڑھنے کی تکلیف نہ کرے گی۔ اور نہ پانی کے اتصال میں فرق ڈالے گی۔

جو لوگ خلاء کے قائل ہیں ان میں سے بعض کا ہوا کے متعلق یہ گمان
ہے کہ وہ محض خلا ہے۔ کیونکہ ان کا اعتقاد ہے کہ اگر وہ (یعنی ہوا) موجود
ہوتی تو جسم ہوتی اور اگر جسم ہوتی تو دکھائی دیتی جب وہ آنکھ سے محسوس ۲۲۸
نہیں ہوتی تو ہمیں معلوم ہوا کہ وہ موجود نہیں۔ اسی وجہ سے انھوں نے جس
برتن میں ہوا ہے اس کے متعلق یہ حکم لگا دیا کہ اس میں بجز خالی ابعاد کے اور کچھ

انیسویں فصل

نہیں ہے۔ مگر اس قول کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ ہوا سے بھری ہوئی مشکیں حس لمس کی مقاومت کرتی ہیں۔ تو یہ ہوا کے جسم ہونے کی دلالت ہے۔
ان میں سے کسی نے یہ تسلیم کیا ہے کہ ہوا خالص خلاء نہیں ہے۔ بلکہ اُس کا ادعاء ہے کہ وہ (یعنی ہوا) ایسا ملاء ہے جس میں خلاء (بھی) مخلوط ہے اس بارے میں ان کے شبہات دو نوع میں محصور ہیں۔ ایک عقلی علامات دوسری حسی علامات۔ عقلی وجوہ پانچ ہیں:۔

پہلی (دلیل عقلی) اگر عالم (ہیں) ملاء ہو تو اس میں اجسام کی حرکت ممتنع ہوگی۔ کیونکہ جسم جب منتقل ہوتا ہے تو یا تو ایسے مکان کی طرف منتقل ہوگا جو بھرا ہوا ہے یا خالی ہے۔ اگر یہ مکان خالی ہو تو خلاء کا قول درست ہوا۔ اور اگر وہ مکان پہلے سے بھرا ہوا ہو تو وہ جسم جو اس میں پہلے سے ہے۔ وہ یا تو منتقل ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر اس جسم کے انتقال کے وقت وہ جسم (جو پہلے سے اس مکان میں ہے) منتقل نہیں ہوا تو دو جسم ایک مکان میں جمع ہو گئے۔ اور اگر وہ جسم اس جگہ سے منتقل ہو گیا تو (اس کی بھی دو صورتیں ہوں گی) وہ یا تو کسی اور مکان میں منتقل ہوگا۔ یا اسی مکان کی طرف منتقل ہوگا جس میں پہلے یہ جسم تھا۔ مگر پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اس (دوسرے جسم) کے متعلق بھی وہی کلام ہوگا۔ جو پہلے کے متعلق ہوا ہے پھر تو لازم آئے گا کہ (ایک جسم کی حرکت سے) تمام اجسام (ایک دوسرے کو) ڈھکیلیں حتیٰ کہ ایک مچھر کی حرکت سے پورے آسمان و زمین کی حرکت لازم آئے گی۔ اور اس کا باطل ہونا تو بدیہی ہے۔

اور دوسری قسم دو وجوہ سے باطل ہے۔ اول پہلے جسم کا دوسرے جسم کے مکان میں منتقل ہونا اس پر موقوف ہوگا کہ دوسرا جسم پہلے جسم کے مکان میں منتقل ہو جائے۔ اور دوسرے جسم کا انتقال پہلے جسم کے انتقال پر موقوف ہوگا۔ جس سے دور لازم آئے گا۔ (جو محال ہے اور جو ایک امر محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے۔)

دوم۔ اگر یہ ممکن ہو کہ جسم ہوا کے مکان کی طرف حرکت کرے اور

انیسویں فصل

ہوا جسم کے مکان کی طرف حرکت کرے تو یہ (بھی) ممکن ہوگا کہ اگر ہم پانی سے بھری ہوئی دو صراحیاں لیں تو ان دونوں میں سے ایک کا پانی دوسری صراحی کی طرف اُسی حال میں منتقل ہوگا۔ جبکہ دوسری صراحی کا پانی پہلی
۲۳۹ صراحی کی طرف منتقل ہو رہا ہے۔ چونکہ یہ ناممکن ہے لہذا یہ قسم (بھی) باطل ہوئی۔ تو ثابت ہوا کہ ملاء کا قول (چونکہ) باطل اقسام کی طرف لے جاتا ہے لہذا ملاء باطل ہے۔

(پہلی نوع کی) دوسری (دلیل عقلی) ہمارا مشاہدہ ہے کہ اجسام میں بغیر کسی چیز کے داخل ہونے کے یا ان سے کوئی چیز خارج ہونیکے وہ متکاثف اور متخلخل ہو جاتے ہیں۔ اور تخلخل یہی ہے کہ (اجسام کے) اجزاء میں اس طرح کی دوری پیدا ہو جائے کہ جس سے ان کا درمیانی حصہ خالی رہ جائے۔ اور تکاثف یہی ہے کہ (اجسام کے اجزاء اپنے خالی حیزوں کی طرف لوٹ جائیں۔

تیسری (دلیل عقلی) یہ کہ نامی اس لیے بڑھتا ہے کہ اس کے اندر کوئی چیز نفوذ کرتی ہے۔ اور یہ چیز لامحالہ خلاء ہی میں نفوذ کرے گی نہ کہ ملاء میں۔

چوتھی (دلیل عقلی) جسم کے لیے یا تو یہ ضروری ہوگا کہ اس کی سطح کسی دوسرے جسم کی سطح سے ملاقی ہو۔ یا یہ ضروری نہ ہوگا۔ اگر یہ ضروری ہو تو لازم آیا کہ ہر سطح دوسری سطح کو مماس ہو پھر تو غیر متناہی اجسام کا وجود لازم آیا جو باطل ہے۔ اور اگر یہ ضروری نہ ہو تو پھر یہ جائز ہوا کہ ایسا جسم پایا جائے جس سے دوسرا جسم نہ ملے اور یہی خلاء کا قول ہے۔

پانچویں (دلیل عقلی) خلاء ثابت کرنے والوں کی یہ سب سے قوی دلیل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم ایک ہموار سطح کو دوسری ہموار سطح پر اسطرح رکھیں کہ ایک دوسری سے پوری کی پوری مل جائے پھر اوپر والی (سطح) کو ہم نیچے والی (سطح) سے اس طرح اٹھا سکتے ہیں کہ اس (اوپر والی سطح) کے تمام جوانب نیچے والی کے جوانب سے نظر کے سامنے بھی بیک وقت اٹھ جائیں تو (اس سطح بالائی کا) یہ ارتفاع جو ہماری نظر کے سامنے دفعۃً ہوا ہے۔ یا تو درحقیقت دفعۃً ہوا یا ایسا نہیں ہوا بلکہ ایک جانب دوسری جانب سے پہلے اونچی ہوئی

انیسویں فصل

اگرچہ تفاوت کا زمانہ اپنی کمی کے سبب نظر سے پوشیدہ رہا۔ پہلے ہم اس کی دوسری قسم کو باطل کرتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ فوقانی سطح کا پہلا جزء جب تحتانی سطح سے بلند ہوا تو سطح اعلیٰ کا پہلا جزء سطح اسفل سے اونچا ہوا۔ اگر سطح اعلیٰ کا دوسرا جزء سطح اسفل (کے جزء) کو مماس رہ گیا تو سطح اعلیٰ کے اجزا میں تفکک (جدا ہونا) لازم آیا۔ کیونکہ (سطح اعلیٰ کا) پہلا جزء جب بلند ہوا تو اس نے اوپر کی جانب حرکت کی اور (سطح اعلیٰ کا) دوسرا جزء اسی کو مماس رہا جس کو وہ پہلے سے چھوڑ رہا تھا۔ پھر تو اس نے حرکت کی ہی نہیں۔ اور جسم کا جب ایک جانب حرکت کرے اور دوسری جانب حرکت ہی نہ کرے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے سے جدا ہونا لازم آیا۔ اور یہی وہ بات ہے جس سے حکماء نے

۲۴۰ جزء لایتجزیٰ کے باطل ہونے پر استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ چکی کے بعض اجزاء ساکن ہوں اور بعض حرکت کریں تو تفکک لازم آیا تو ثابت ہوا کہ اگر سطح اعلیٰ کے بعض اجزاء بعض اجزا سے پہلے بلند ہو جائیں۔ تو اس سطح میں تفکک لازم آئے گا۔ اور تالی کا فساد تو صاف دکھائی دے رہا ہے۔ لہٰذا مقدم بھی اسی طرح کا ہے۔

ہم تفکک واقع ہونا بھی فرض کر لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ لامماست (نہ چھونا) ان امور میں سے ہے جو آن میں حاصل ہوتے ہیں۔ بے شبہ دونوں مفروضہ جسم ایک دوسرے کو مماس تھے جب وہ دونوں غیر مماس (یعنی ایک دوسرے سے الگ) ہوئے تو جو جسم دفعتہً غیر مماس ہوا وہ یا تو سطح منقسم ہو گی یا غیر منقسم اگر وہ سطح منقسم ہے تو اس کے جوانب اور اطراف ہوں گے۔ تو وہ اس سطح اسفل سے جس کو وہ مماس تھی اپنے تمام اطراف و جوانب کے ساتھ اونچی ہو گئی۔ تو ثابت ہوا کہ پوری سطح اعلیٰ کی سطح اسفل سے بلندی درست ہے۔ اور اگر وہ سطح غیر منقسم ہے تو اس سطح کا نقطوں سے مرکب ہونا لازم آیا جو محال ہے۔

تو ہمارے اس قول سے ثابت ہوا کہ دو سطحوں میں سے ایک سطح

انیسویں فصل

دوسری سے بالکلیہ دفعتہً اٹھ سکتی ہے۔ اور اس سے یہ لازم آئے گا کہ ان دونوں کا درمیانی حصہ کسی وقت جسم سے خالی ہو اس لیے کہ اگر ان دونوں (سطح) کے درمیان جسم ہو تو (دو حال) سے خالی نہیں۔ یا تو وہ جسم ان دونوں کے درمیان پہلے سے موجود ہوگا یا جب ہم نے (سطح) اعلیٰ کو اسفل سے اٹھایا تو اس وقت یہ (جسم) اس کی طرف منتقل ہوا۔ پہلی قسم اسلیے باطل ہے کہ ایک جسم کی سطح کا دوسرے جسم کی سطح پر منطبق ہونا ممکنات سے ہے۔ ورنہ دونوں جسموں کے درمیان تیسرا ہوگا۔ اور (ان اجسام کا ناتناہی ہونا لازم آئے گا) علاوہ ازیں ایسے اجسام کا پایا جانا ضروری ہے۔ جن کی سطحیں ایک دوسرے سے ملاقی ہوں ورنہ ہرگز تلاقی حاصل نہ ہوگی لہذا ان سطوح کے درمیان جو ایک دوسرے سے ملاقی ہیں کوئی اور چیز نہیں حالانکہ ہم جن سطحوں کا مشاہدہ کر رہے ہیں ان کے متعلق اس کا یقین نہیں کر سکتے کیونکہ ان کے درمیان کسی اور چیز کے تخلل کا احتمال ہے۔ مگر جب ہم کو اس کے امکان کا علم ہے تو ہمارے مقصد کے لیے کافی ہے کیونکہ ممکن کا لازم بھی لامحالہ ممکن ہے۔

دوسری قسم۔ یعنی وہ (جسم) خارج سے ان (دونوں سطح) کے درمیان منتقل ہوا تو (دو حال سے) خالی نہیں یا تو وہ (جسم) مسام اعلیٰ واسفل سے منتقل ہوا یا جوانب سے۔ پہلا باطل ہے۔ اس لیے کہ اجسام ہیں
۲۴۱ اگرچہ سوراخ اور منافذ ہوں دونوں سوراخوں کے درمیان ایک ایسی سطح متصل ہوتی ہے جس میں سوراخ نہیں ہوتا ورنہ سوراخ دار جسم میں سطح متصل نہ ہوگی۔ پھر تو جسم سے متفرق نقطے مراد ہوں گے اور یہ محال ہے۔

جب جسم میں سطح متصل ہے اور سوراخ دار جسم کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اپنی نیچے والی چیز سے بلند ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ اس میں جو متصلہ سطحیں موجود ہیں ان میں سے ہر سطح اپنے ماتحت سے بلند ہو گئی۔ اور یہ تو ہم بیان کر چکے ہیں کہ ارتفاع دفعتہً ہوا لہذا ہمیں ایسی سطح مل گئی جس میں ہرگز مسام اور سوراخ نہیں اور وہ (سطح) اپنی زیرین (سطح) سے دفعتہً بلند ہو گئی

انیسویں فصل

چونکہ اس میں سوراخ مسام نہیں اس لیے یہ کہنا محال ہو گا کہ اس کے مسام سے اس وسط میں ہوا داخل ہوتی ہے۔

دوسرا (یعنی اجسام کا اس وسط میں جانبوں سے منتقل ہونا) بھی باطل ہے۔ کیونکہ ان جسموں کا جانبوں سے وسط کی طرف منتقل ہونا یا تو کناروں پر سے گزرنے کا محتاج ہوگا یا نہ ہوگا۔ دوسری قسم کا فاسد ہونا ظاہر ہے پہلی (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو یہ کہا جائے گا کہ یہ اجسام جب کنارے پر ہوں گے تو وسط میں بھی) ہوں گے۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ ایک جسم کا (ایک ہی وقت) دونوں مکانوں میں حاصل ہونا محال ہے۔ یا یہ ہوگا کہ اس (جسم کا حصول پہلے کنارے میں اور بعد وسط میں ہوگا تو یہ اجسام جب کنارے پر تھے تو وسط میں نہ تھے اور اس وقت وسط خالی تھا لہذا ہمارے بیان سے ان دونوں جسموں کے وسط کا خلو ثابت ہو گیا اور یہی مطلوب ہے۔ رہیں حسی علامتیں تو وہ پانچ ہیں۔

پہلی یہ کہ بوتل کے سوراخ کو اگر پانی میں اوندھا یا جائے تو اس (پانی سے) اس (بوتل) میں کوئی چیز نہ داخل ہوگی۔ مگر جب اس کو خوب چوسا جائے۔ اور اس میں ہوا داخل ہونے سے پہلے انگلی سے سوراخ کو بہت مضبوط بند کر دیا جائے۔ پھر سوراخ کو پانی میں اوندھا دیا جائے اور سوراخ پانی میں جانے کے بعد انگلی ہٹالی جائے تو اس میں بہت سا پانی داخل ہو جائے گا۔ اگر وہ چوسنے کے بعد بھی ہوا سے ویسا ہی بھرا ہوا تھا جیسا کہ چوسنے سے پہلے تھا تو چوسنے کے بعد بھی اس میں کچھ پانی داخل نہ ہوتا جیسا کہ چوسنے سے پہلے داخل نہیں ہوا۔ ۲۴۲

دوسری یہ کہ اگر مشک کی ایک جانب کو دوسری جانب کے ساتھ اسطرح چپکائیں کہ ان دونوں کے درمیان کچھ ہوا نہ رہ جائے اور کناروں کو خوب مضبوط کس کر باندھ دیں اس پر تار کول لگا دیں۔ پھر ایک جانب کو دوسری سے اونچا کریں تو ان دونوں کے درمیان کوئی جسم نہ ہو گا۔ کیونکہ اس میں جسم کا داخل ہونا ممتنع ہے لہذا خلاء حاصل ہو گیا۔

انیسویں فصل

تیسری یہ کہ تجربہ اس بات پر دلالت کرتا ہے اس مشک میں جس میں ہوا بھری ہوئی اور مزاحمت کر رہی ہو اس میں بھی ہم موٹی سوئی (مسلہ) داخل کر سکتے ہیں لہذا اگر ہوا کے درمیان ایسا خلاء نہ ہو جس میں ہوا کے اجزاء اس طرح جمع ہو جائیں کہ موٹی سوئی کے سر کو جگہ مل جائے تو ایک مکان میں دو (یعنی ہوا اور موٹی سوئی کے) جسم جمع ہو جائیں گے۔ جو محال ہے

چوتھی یہ کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جو برتن ریت (رماد) سے بھرا ہوا ہے باوجود ریت سے پر ہونے کے وہ پانی کی بھی گنجائش رکھتا ہے اگر وہاں خلاء نہ ہوتا تو یہ محال ہوتا۔

پانچویں یہ کہ مثلاً خم کو شراب سے بھر دیں اور پھر وہی شراب بے کم و کاست مشک میں ڈالدی جائے پھر ان دونوں کو ایک ساتھ بعینہ اسی (خم) میں ڈال دیا جائے تو یہ دونوں خم کے اندر سما جائیں گے۔

اگر شراب میں ایسا خلاء نہ ہوتا جس میں مساحت مشک کی مقدار منحصر ہے تو یہ محال ہوتا جو لوگ خلاء کے قائل ہیں بس ان کے سارے دلائل یہی ہیں۔

ان کی پہلی دلیل کا جواب دو طرح پر ہے۔ ایک انھوں نے جو بیان کیا ہے ہم اس کی دوسری قسم کو اختیار کرتے ہیں یعنی جسم ہوا کے مکان کی طرف اس وقت منتقل ہوتا ہے جبکہ ہوا جسم کے مکان کی طرف منتقل ہوتی ہے اور ان کا یہ کہنا کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ دونوں جسموں کی حرکت ایک دوسرے کی حرکت پر موقوف ہو جائے۔ اگر اس سے ان کی یہ مراد ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا سبب ہے تو یہ درست نہیں بلکہ جسم اول کی حرکت جسم ثانی کی حرکت کا سبب ہے۔ مگر جسم ثانی کی حرکت جسم اول کی حرکت کا سبب نہیں اور اگر اس سے ان کی مراد ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ حرکت کرنا ہے تو اس سے انکار نہیں۔ کیونکہ انگوٹھی کی حرکت انگلی کی ۲۴۳ حرکت کے ساتھ ہوتی ہے۔ اگرچہ انگلی کی حرکت انگوٹھی کی حرکت کی علت ہے۔

انیسویں فصل

رہی ان کی وہ تشبیہ جو دو کوزوں کے پانی کی حرکت سے دی گئی ہے تو اس میں یہ فرق ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک صراحی جب پانی سے بھری ہوئی ہو تو جس وقت ایک کے منہ کو دوسرے کے منہ پر رکھ دیا جائے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کی مدافعت برابر برابر ہوگی۔ (اس صورت میں) لامحالہ ذرا سا پانی بھی اپنی جگہ سے نہیں نکلے گا۔ کیونکہ مدافعت برابر کی ہے۔ اور اس صراحی کے جوانب پانی کے قطعے کو گھیرے ہوئے اور اس کو کسی خاص جانب حرکت کرنے سے مانع ہیں۔ ہاں اگر یہ پانی صراحی کی جانب سے اس پانی پر سہارا لے جو دوسری صراحی میں ہے تو یہ ممکن ہے کہ وہ دوسری جانب سے دوسری صراحی کی طرف نکل جائے لیکن ہم یہ کر نہیں سکتے کیونکہ ہم پوری صراحی تھامتے ہیں اور اگر ان دونوں سے ایک کا منہ دوسری کے منہ پر نہ ملایا جائے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو جھکائیں تو جس وقت ہم اس کو جھکائیں اس سے پانی نکل کر نیچے کی طرف ہوا میں چلا جائے گا۔ لیکن جو ہوا اس میں حرکت کر رہی ہے وہ تو ایسی نہیں کیونکہ وہ نیچے کی طرف نہیں جا سکتی اس لیے ممکن ہے کہ اس مکان کی طرف حرکت کرے۔ جس میں (وہ) تھی۔

پھر اس قسم کے امکان پر جو امر دلالت کرتا ہے وہ پانی میں مچھلی کا حرکت کرنا ہے۔ کیونکہ پانی اس کے بازو سے اس کے مکان کی طرف حرکت کرتا ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ پانی میں ایسے شگاف ہیں جو خالی ہیں۔ اور جب مچھلی حرکت کرتی ہے تو پانی ان شگافوں کی طرف ہٹ جاتا ہے۔ اور مچھلی کے لیے مکان حاصل ہو جاتا ہے۔ (یہ بات) دو وجوہ سے باطل ہے۔ پہلی اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو پانی مچھلی کے مکان کی طرف نہیں اترتا۔ کیونکہ جس مکان میں مچھلی تھی اس کے متصل ہی اس پانی کو اور بہت سے مکانات مل گئے تو پھر اس پانی کو اس مکان میں داخل ہونے کی کیا ضرورت رہی۔ دوسری اس لیے کہ پانی لطیف اور سیال ہے پھر وہ ان

انیسویں فصل خالی شگافوں میں کیوں نہیں داخل ہو گیا۔

دوسرا جواب جس پر حکماء کا اعتماد ہے۔ یہ ہے کہ متحرک اپنے پاس والی اگلی ہوا کو دھکیل دیتا ہے۔ اور یہ پھیلاؤ ایسا ہوتا ہے کہ جس میں اگلی ہوا کے دفع کا اثر نہیں ہوتا۔ لہٰذا دونوں (ہواؤں) مندفع اور غیر مندفع کی موج ٹھہر جاتی ہے۔ اور وہ ناگزیر چھوٹا حجم قبول کر لیتی ہے۔ مگر اس کے پیچھے تو معاملہ برعکس ہو جاتا ہے۔ اس ہوا کا بعض حصہ جذب ہو جاتا ہے۔ اور بعض جذب ۲۴۴
نہیں ہوتا تو ان دونوں کے درمیان تخلل پیدا ہو کر بڑے حجم تک پہنچ جاتا ہے۔

ان کی دوسری دلیل کے جواب میں ہم کہتے ہیں تخلل اور تکاثف دو دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک مخصوص جسم کے اجزاء کے درمیان ہوائی اجزاء متخلل ہو جائیں جب وہ ہوائی اجزاء نکل جاتے ہیں اور اس جسم کے اجزاء ان چیزوں میں داخل ہو جاتے ہیں تو اس وقت اس میں تکاثف پیدا ہو جاتا ہے۔ دوسرا یہ کہ وہ مادہ جو پہلے بڑی مقدار سے موصوف تھا وہ بعد میں چھوٹی مقدار سے موصوف ہو جائے (تو یہ تکاثف ہوا) اور تخلل اس کا (مفہوم) مقابل ہے۔ (یعنی جو مادہ پہلے چھوٹی مقدار سے موصوف تھا وہ بعد میں بڑی مقدار سے موصوف ہو گیا) اس کے امکان کی دلیل آگے تم کو حرکت کے باب میں معلوم ہو گی اور اس وقت اشکال دور ہو جائے گا۔

ان کی تیسری دلیل کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اگر غذا صرف خلا ہی میں نافذ ہو تو اس (غذا) کے داخل ہونے کی حالت میں اور داخل ہونے سے پہلے حجم ایک ہی حال پر رہے گا۔ اور چونکہ ایسا نہیں ہوتا، لہٰذا ان کا قول باطل ہے بلکہ حق یہ ہے کہ اعضا کے جو اجزاء ایک دوسرے کو مماس ہیں ان کے درمیان غذا اس طرح داخل ہوتی ہے کہ ایک جزو دوسرے جزو سے دور ہو جاتا ہے اور ان کے درمیان غذا ٹھہر جاتی ہے۔

ان کی چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ جائز ہے کہ ایک جسم اس امر کا مقتضی ہو کہ دوسرا جسم اس سے ملے (مگر یہ اقتضاء) مطلقاً نہیں کہ نامتناہی

اجسام لازم آئیں۔ بلکہ (یہ اقتضاء) اس شرط کے ساتھ ہے کہ دوسرا جسم اس سے خارج پایا جائے۔ اور اس تقدیر سے اس کا اشکال رفع ہو گیا اور ان کی پانچویں دلیل کا جواب مشکل ہے اس میں جو حق ہے وہ آگے ظاہر ہو گا۔ انیسویں فصل

ان کی چھٹی دلیل کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ تم نے جو بیان کیا ہے اس میں شیشے کا خالی ہونا علت ہو تو پانی کا اس کی طرف چڑھنا ضروری نہیں۔ کیونکہ باہر کے پانی کو دنیا میں فارغ مکان مل گیا اور شیشے کے کچھ حصے کا خالی ہو جانا ایک ممکن امر ہے۔ اور پانی کا کام چڑھنا نہیں ہے اگر خلاء ممتنع نہ ہو بھی تو پانی نہیں چڑھے گا یہ ایسی بات ہے کہ جس سے ملاء کے قول پر استدلال اولیٰ ہے۔ (نہ کہ خلاء کے قول پر)

پھر تحقیقی جواب وہی ہے کہ جو ہم نے بیان کیا ہے کہ کبھی ایک مادہ جو پہلے چھوٹی مقدار سے موصوف تھا بعد میں بڑی مقدار سے موصوف ہو جاتا ہے۔ اور جس طرح کیفیات حرارت اور برودت کبھی طبعی اور کبھی قسری ہوتی ہیں (اسی طرح) یہ مقداریں بھی کبھی طبعی اور کبھی قسری ہوتی ہیں پھر مص شدید ۲۴۵ (خوب چوسنا) شیشے کی بعض ہوا کو نکال دیتا ہے۔ تو جو مص اس میں کی تھوڑی ہوا کو خارج کرنے والا ہے وہ اس امر کا سبب ہو گا کہ باقی ہوا اس میں جذب ہو پھیلے اور اتنی بڑھے کہ سارے کے سارے مکان کو پر کرے خصوصاً چوسنے کی حرکت موجب سخونت ہے جو تخلخل اور مقدار کی بڑھائی کے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔ اس بناء پر خلاء کا واقع ہونا لازم نہ آئے گا پھر چونکہ یہ عظم (مقدار کی بڑھائی) ایک قسری امر ہے۔ اس لیے مادے میں اپنی پہلی مقدار کی طرف لوٹنے کی آمادگی زیادہ ہو گی۔ لہذا جب اس کو ہوا کی سردی پہنچے گی تو وہ کثیف ہو کر اپنی پہلی مقدار طبعی کی طرف لوٹ جائے گا۔ اس لیے بہ سبب ضرورت خلاء پانی چڑھ گیا۔

معنی مذکور کے لحاظ سے تخلخل و تکاثف کے جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب ہم چھوٹے منہ والی بوتل لیں اور اس میں پھونکیں اور پھونک ختم ہوتے ہی فوراً اس کے منہ پر انگلی رکھ دیں تاکہ ہم نے اس میں جو پھونکا ہے وہ اس

اکیسویں فصل ہے خارج ہو تو (اس میں) پھونکنے سے پہلے جو ہوا تھی اس سے زیادہ ہوا داخل ہوئی۔ اور ہم کو یہ محض ظرف سے اس وقت معلوم ہوا جبکہ ہم نے اس کو اُلٹا کر کے ڈبویا اور اس کے منہ پر انگلی رکھی ہوئی تھی۔ پھر جب ہم نے انگلی ہٹالی تو پانی آواز کرنے لگا حالانکہ بغیر پھونکا ہوا شیشہ پانی میں ڈبویا جائے تو وہ آواز (بقبق) نہیں کرتا لہٰذا جو ہوا ہم نے اس میں داخل کی ہے یا تو یہ اس میں داخل ہوگی جو پہلے سے خالی تھا یا ایسا نہ ہوگا۔ اور پہلا امر اس بات کا مقتضی ہے کہ ہوا شیشے سے پانی میں نہ نکلے اور وہ بقبق نہ کرے مگر جب وہ نکلی تو معلوم ہوا کہ بوتل بھری ہوئی تھی۔ اور جب ہم نے اس میں نئی ہوا داخل کی تو جو ہوا (پہلے سے) اس میں تھی وہ قسرا تھی جس میں تکاثف پیدا ہوگیا۔ یہاں تک کہ قسر سے داخل ہونے والی (ہوا) کے لیے مکان حاصل ہوگیا۔ مگر جب قاسر زائل ہوگیا تو نئی ہوا نکل گئی اور پہلی ہوا اپنی طبعی مقدار کی طرف لوٹ آئی اور یہ (امر) ہمارے قول پر دلالت کرتا ہے۔

ان کی ساتویں دلیل کا جواب یہ ہے کہ مشک کے مسام میں ہوا
۲۴۶ داخل ہو جاتی ہے اور ہم نے اس کا تجربہ کیا ہے۔ کیونکہ ہم نے ایک کاغذ کے تختے کو لپیٹا اور اس کو سیا اور سلی ہوئی جگہ پر نشاستہ لگایا پھر ہم نے اس کو ڈال دیا۔ تو اس کی ایک جانب دوسری جانب سے اونچی ہوگئی۔ پھر وہ سخت ہوگئی اور اس میں کا کچھ اور حصہ اونچا ہوگیا پھر اس کو اپنے حال پر چھوڑ دیا تو وہ دوسری جانب کی طرف نہیں لوٹا پھر ہم نے اس پر ہاتھ رکھا تو اس ورق کے اندر کی ہوا کو محسوس کیا کہ ہمارے ہاتھوں کو مانع ہو رہی ہے۔ اور ایک جانب سے دوسری جانب حرکت کر رہی ہے۔ مگر اس سے ملاء کے قول پر دلیل لانا بہتر ہے۔ اس لیے کہ اگر ملاء نہ ہوتا تو ہوا کا تنگ مقام میں داخل ہونا ضروری نہ ہوتا کیونکہ یہ اس (ہوا) کی طبعی حالت کے خلاف ہے۔

ان کی آٹھویں دلیل کا جواب ہے یہ کہ موٹی سوئی جب داخل ہوتی ہے تو مشک کے مسام اور اس کے غیر محسوس منافذ سے کچھ ہوا خالی

انیسویں فصل

ہو جاتی ہے یا مشک کے اطراف اسی قدر بلند ہو جاتے ہیں کہ موٹی سوئی کا سر اس میں داخل ہو اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مشک کا محیط جتنا پھیلا ہوا تھا اس سے زیادہ نہیں پھیل سکتا۔ اور (نہ یہ) کہا جا سکتا ہے کہ ہوا منقبض ہو گئی اور موٹی سوئی کے لیے جگہ چھوڑ دی۔

ان کی نویں دلیل کا جواب یہ ہے کہ انھوں نے ریت سے جو استدلال کیا ہے وہ تو محض جھوٹ ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو برتن پورے کا پورا خالی ہو جاتا اور اس میں ریت نہ ہوتی۔

ان کی دسویں دلیل کا جواب یہ ہے کہ خم اور شراب کے متعلق جو انھوں نے کہا ہے۔ تو یہ جائز ہے کہ مشک کی مقدار کا جو تفاوت خم میں ہے وہ بظاہر محسوس نہ ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شراب نچوڑی جائے تو اس سے بخار یا ہوا نکل جائے (اور وہ) اس لیے چھوٹی ہو جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ تکاثف طبعی یا قسری کے سبب سے وہ چھوٹی ہو جائے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ خلا کہنے والوں کے شبہات کا بس یہی جواب ہے اب ہم خلاء کے فروع میں سے ایک فرع کو بیان کرتے ہیں۔

بیسویں فصل

خلاء اگر ثابت ہو تو اس میں اجسام کی نہ قوت جاذبہ ہوگی نہ قوت دافعہ

محمد بن ذکریا رازی کا قول ہے کہ خلاء میں اجسام کی قوت جاذبہ ہے اسی وجہ سے ان ظرفوں میں پانی رک جاتا ہے جن کو سراقات کہتے ہیں۔ اور ان برتنوں میں جذب ہو جاتا ہے جن کو پانی کے زرافات کہتے ہیں۔ ۲۴۷

ان میں سے کسی نے خلاء کے لیے یہ ثابت کیا ہے کہ اس میں اجسام کو اوپر کی طرف چڑھانے کی قوت ہے کیونکہ جسم جب اپنے داخلی خلاء کی زیادتی کی وجہ سے متخلخل ہو جائے تو وہ سبک تر اور اوپر کی طرف کی حرکت کے لیے سریع تر ہو جاتا ہے۔

پہلے قول (یعنی محمدؐ بن ذکریا رازی) کے باطل ہونے پر دو دلیلیں ہیں اول یہ کہ خلاء کے اجزاء باہم ایک دوسرے کے مشابہ ہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اگر اس کے بعض اجزاء میں قوت جاذبہ ہو تو تمام اجزاء ایسے ہی ہوں گے اور یہ ضروری نہ ہوگا کہ سیدھی طرف جذب ہونا بائیں طرف جذب ہونے سے اولیٰ ہو۔

بیسویں فصل

دوسری - سراقہ میں پانی روکنے والا وہی خلاء ہے جو اس میں بھرا ہوا ہے تو جو پانی ہوا و مشاغل میں پراگندہ ہے خالی ہوا کے غلل کی وجہ سے ہمیشہ اترتا رہے گا اور اگر اس کی گرانی اس خلاء کے جذب پر غالب ہو تو وہ پانی منتقل نہ ہوگا جس پر بوتل الٹی گئی ہے۔ اور خلاء غالب نہ ہوگا بلکہ خود جذب ہو جائے گا۔ اور جس ثقیل پر وہ مشتمل ہے اس کا روک رکھنا اس ثقیل سے آسان ہے جو اس کا مباین ہے۔ نیز جب برتن کا منہ کھول دیا جائے تو پانی کیوں نکل جاتا ہے۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ خلاء پانی کو وہاں روک لیتا اور اس کو بہنے نہ دیتا بلکہ جس برتن میں وہ پانی ہے اس کو بھی اترنے نہ دیتا لہذا وہ بلند اور اٹھا ہوا رہ جاتا۔

وہ اگر یہ کہیں کہ برتن کی گرانی خلاء کے جذب پر غالب ہے تو ہم اس جواب سے اس کو باطل کریں گے کہ جب برتن کا وزن اس کے اندر کے پانی سے کم ہو (تو پھر وہ اس کا کیا جواب دے سکتے ہیں)۔

دوسرے قول (یعنی خلاء میں اجسام کو اوپر کی طرف دفع کرنے کی قوت ہے) کے باطل ہونے کی دو دلیلیں ہیں پہلی دلیل یہ کہ جو خلاء اجسام کو حرکت دیتا ہے یا تو وہی خلاء ہوگا جو جسم کے اندر داخل اور پراگندہ ہے یا وہ (خلاء) ہوگا جو اس جسم سے خارج اور اس کو محیط ہے اگر پہلا ہو تو (دو حال) سے خالی نہیں وہ پراگندہ خلاء جو جسم کے اندر داخل اور اس کا محرک ہے۔ وہ اس کے ساتھ جسم کے اجزاء کا بھی محرک ہوگا یا نہ ہوگا اگر وہ جسم کے اجزاء کا محرک ہو تو یہ محال ہے۔ کیونکہ ان اجزاء میں کا ہر جزء ایسا ہے کہ اس میں خلاء نہیں ہے پھر تو کسی جزء کی حرکت خلاء کے سبب سے نہیں ہوئی بلکہ ان (اجزاء) میں سے ہر ہر جزء کا محرک دوسرا ہوگا۔
۲۴۸ اور جب ان تمام محرکات کا مجموعہ ان اجزاء کے مجموعے کو حرکت دے تو یہ اس پورے جسم کی حرکت کا سبب ہوگا۔ لہذا کل جسم کی حرکت خلاء کے سبب سے نہیں ہوئی بلکہ (کسی) دوسرے سبب سے ہوئی حالانکہ ہم نے اس کے خلاف فرض کیا تھا۔ اور یہ مفروض کے خلاف ہے، اگر خلاء جسم کے کسی

بیسویں فصل

جزء کا محرک نہیں ہے تو یہ محال ہوگا کہ وہ کل (جسم) کا محرک ہو۔ کیونکہ جو چیز اجزاء سے مرکب ہو اس کو حرکت دینے کے لیے اس کے ان اجزاء کو حرکت دینے کا واسطہ ضروری ہے۔ اور اگر خلاء محیط ہی محرک ہو تو یہ معلوم ہے کہ بڑے جسم کا خلاء محیط اس کو اوپر نہیں چڑھا سکتا پھر تو ہر جسم خلاء سے منفعل نہیں ہوتا۔ بلکہ بعض جسم کا اقتضاء طبیعت یہ ہوگا کہ خلاء اس کے اجزاء کے درمیان تخلل پیدا کرے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ بعض اجسام کا اقتضاء طبیعت یہ ہے کہ ان کے اجزاء میں ایک دوسرے سے دوری پیدا ہو جائے۔ اور یہ چار وجوہ سے محال ہے۔ پہلی ہم جنس اجزاء کا ایک دوسرے سے دور ہونا (ہرب) محال ہے۔ دوسری اس لیے کہ اس گریز میں دوری کے لیے کسی حد معین کی حد بندی محال ہے۔ تیسری اس لیے کہ گریز مختلف جہتوں کی طرف ہوگی بعض کی دائیں طرف بعض کی بائیں طرف بعض کی آگے اور بعض کی پیچھے (جو اتحاد طبیعت کے ساتھ محال ہے۔ چوتھی اس لیے کہ وہاں کوئی مہروب عنہٗ (یعنی جس سے گریز ہو) ہوگا یا نہ ہوگا۔ اجزاء متشابہ ہونے کے بعد مہروب عنہٗ کا ہونا محال ہے۔ اور جب وہاں کوئی مہروب عنہٗ نہیں ہے تو بغیر مہروب عنہٗ کے کل وہاں سے ہارب (گریز کرنے والا) ہوگا۔ حالانکہ یہ محال ہے۔

دوسری۔ دلیل قول ثانی (یعنی خلاء میں اجسام کو اوپر کی طرف دفع کرنے کی قوت ہے) کے باطل ہونے پر یہ ہے کہ جو خلاء اجزاء جسم کا متخلل ہے اگر وہی اس کو اوپر کی طرف حرکت کرنے کا موجب ہے اور (چونکہ) کسی چیز کا موجب اس کا ملازم ہوتا ہے تو خلاء متخلل حرکت کا ملازم ہوگا۔ تو وہ (خلاء بھی) اس متخلل (جسم) کے ساتھ منتقل ہو جائے گا لہذا خلاء ایک دوسرے طبعی مکان کا محتاج ہوگا تاکہ اس کا کوئی مطلوب ہو جس کی طرف وہ حرکت کرے۔ اور) یہ خلاف مفروض ہے یا ایسا نہ ہوگا (یعنی وہی خلاء متخلل موجب حرکت جسم نہ ہوگا بلکہ جسم اپنی حرکت میں ایک خلاء کے بعد دوسرا خلاء بدلتا رہے گا تو جسم کی (ہر ایک) خلاء سے ایک ہی آن میں ملاقات ہوگی۔ اور ان میں کوئی چیز کسی چیز کو حرکت نہیں دیتی (بلکہ حرکت زمانے میں ہوتی ہے)

اور اس آن کے بعد وہ (جسم) اس (یعنی اسی خلاء) سے نہیں ملے گا۔ تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ خلاء نے جسم کو ایسی قوت عطاء کی جس کا کام باقی رہنا ہے۔ اور وہی قوت محرک ہے اور ہر خلاء نیا اثر پیدا کرتا ہے۔ اور یہ اثر ہمیشہ شدید ہوتا اور حرکت تیز ہوتی جاتی ہے۔ مگر یہ بھی باطل ہے۔ کیونکہ خلاء کے اجزاء متشابہ ہیں۔ لہذا اس اقتضاء کے لیے اس کے بعض اجزاء بعض اجزاء سے اولیٰ نہیں ہو سکتے۔

اکیسویں فصل

ماہیت مکان کی تحقیق

جب ہم مکان کے متعلق فاسد مذاہب کو باطل کر چکے تو اس بارے میں تحقیقی قول بھی بیان کر دینا چاہیے۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ جس طرح ہم نے بیان کیا مکان کے چار خواص ہیں۔ پہلے یہ کہ جسم اس میں ہو دوسرے یہ کہ اس کے ساتھ کوئی اور نہ سما سکے تیسرے یہ کہ (جسم) اس سے حرکت کے ذریعے سے جدا ہو۔ چوتھے یہ کہ وہ منتقل ہونے والوں کو قبول کرے۔

پھر کبھی مکان ایسی چیز کو بھی کہا جاتا ہے کہ جسم اس میں ٹھیرے تو وہ اس کو نزول سے مانع ہو۔ پھر انھوں نے (یعنی حکماء نے) جب اس پر غور کیا تو انھیں معلوم ہوا کہ جسم اسفل جسم اعلیٰ کا بالکلیہ مکان تو نہیں ہوتا بلکہ مکان (دراصل) جسم اسفل کی سطح ہے۔ نیز ہوا میں چلنے والے تیر کے لیے بھی وہ مکان قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ اس کے نیچے کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کو نزول سے مانع ہو تو اس کا حاصل یہی ہوا کہ مکان وہی سطح مماس ہے۔

پھر بعض لوگوں کا ادعاء ہے کہ سطح ہی مکان ہے خواہ وہ کیسی ہی ہو اور وہ کہتے ہیں کہ جس طرح خشکی کی سطح پانی کا مکان ہے اسی طرح پانی کی سطح خشکی

کا مکان ہے۔ کیونکہ وہ اس پورے بسیط کی سطح مماس ہے جو اس سے ملا ہوا ہے۔ اور اس پر وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ فلک اعلیٰ متحرک ہے۔ اور ہر متحرک کا مکان ہوتا ہے تو فلک اعلیٰ کا بھی کوئی مکان ہے لیکن اس کی کوئی ایسی انتہا نہیں جو اس کو کسی محیط سے حاوی ہو تو ہر مکان محیط کی حاوی ہونے والی انتہا نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کا مکان اپنے نیچے والے فلک کی سطح ظاہر ہے۔ مگر یہ دلیل کمزور ہے۔ کیونکہ فلک اعلیٰ کی حرکت وضعی ہوتی ہے نہ کہ مکانی۔
۲۵۰ جیسا تمھیں آگے معلوم ہوگا۔

پھر ان کا قول فاسد ہونے پر جو امر دلالت کرتا ہے وہ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ جسم کا ایک ہی مکان ہوتا ہے۔ اگر ہم اس کے محاط کی سطح کو جو اس (محیط کو) مماس ہے مکان قرار دیں تو یہ لازم آئے گا کہ ایک جسم کے لیے دو مکان ہوں۔

اگر یہ کہا جائے کہ انھوں نے جو ایسا کہا ہے کہ ایک جسم کا ایک ہی مکان ہوتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک جسم کا ایک بسیط آن واحد میں ایک ہی بسیط سے ملتا ہے۔ مگر یہ کہ (جسم کا) ایک بسیط جب دوسرے بسیط سے مل رہا ہو تو اس حالت میں (اس جسم کا) دوسرا بسیط کسی اور چیز سے نہیں ملتا تو یہ غیر متفق ہے۔ پس جب ہم مکان کے یہ معنی لیں تو یہ وجود میں جائز ہوگا کہ بعض اجسام اپنے بسیط کے ذریعہ دو جسموں کے دو بسیطوں سے ملیں اور ہر بسیط جو اس کا ملازم ہو ہم نے اس کو اس کا مکان قرار دیا (تو اس لحاظ سے) اس کے لیے دو مکان ہونگے۔ پھر تو جسم کے لیے دو مکان ایک جہت سے نہیں ہوئے اور جائز ہے کہ اس کے لیے محیط و محاط ہونے کی دو جہتوں سے دو مکان ہوں۔

تو (اس کے جواب میں) ہم کہتے کہ یہ بحث کسی امر عقلی میں نہیں بلکہ ایک امر لفظی میں ہے۔ کیونکہ بے شک محاط کا بسیط محیط کے بسیط سے ملتا ہے مگر ہمارا اختلاف اس امر میں ہے کہ محاط کا بسیط بھی مکان کہلاتا ہے یا نہیں شیخ نے اس (بسیط محاط) کو اس (یعنے مکان کے نام) سے موسوم کرنے سے

اکیسویں فصل

اس بناء پر منع کیا ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک جسم کا ایک ہی مکان ہوتا ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ (یعنی حکماء) جسم محاط بہ کی سطح کو مکان نہیں کہتے۔

جب اس قسم کا فساد (بھی) ظاہر ہو گیا تو یہی رہ گیا کہ مکان وہی سطح حاوی ہے۔ کیونکہ چاروں صفتیں اس میں موجود ہیں۔ جسم اس میں حاصل ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ کوئی اور اس میں نہیں سماتا۔ اس سے علیحدگی بذریعہ حرکت ہوتی ہے۔ وہ منتقل ہونے والوں کو قبول کر لیتی ہے۔ مکان کے متعلق یہی مذہب حق ہے۔

بائیسویں فصل

اقسام مکان

مکان کبھی ایک سطح ہوتی ہے اور کبھی ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ چند سطحوں کے
ملنے سے ایک مکان بنتا ہے۔ جیسے نہر کا پانی کیونکہ اس کا مکان دو سطحوں سے ٢٥١
مرکب ہے۔ ایک اس زمین کی سطح جو اس کے نیچے ہے دوسری اس ہوا کی سطح
جو اس کے اوپر ہے۔ اور کبھی ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ ان سطحوں میں سے بعض
متحرک اور بعض ساکن ہوتی ہیں جیسے پتھر زمین پر رکھا ہوا ہو اور اس پر (سے)
پانی جاری ہو۔

اور کبھی ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ محیط متحرک ہوتا ہے۔ اور اس کا محاط ساکن جیسے زمین اور فلک کا حال ہے کبھی محیط اور اس کا محاط دونوں متحرک اور جہتیں پیدا کرنے والے ہوتے ہیں جیسے اکثر سماویات میں ہوتا ہے۔ ہم کو مکان کے بارے میں کل یہی کہنا تھا۔ جہتوں کے متعلق بیان کر دینا (بھی) اسی جگہ مناسب ہے لہٰذا ہم اسی کی نسبت بیان کرتے ہیں۔

تیئیسویں فصل

اجسام کے مسلمہ شش جہات پر ایک نظر

جب یہ ثابت ہوگیا کہ ابعاد کا غیر متناہی حد تک پہنچنا ممتنع ہے تو ضروری ہوا کہ ہر مستقیم بُعد کی دو انتہائیں ہوں اور ان دونوں کے درمیان دو جہتیں مفروض ہوں (یعنی) ہر انتہا کی طرف ایک جہت ہو اور مشہور یہ ہے کہ خط کی دو جہتیں سطح کی چار۔ اور جسم کی چھ مگر خط کے متعلق تو ان کا قول درست ہے (البتہ) باقی اور غور طلب ہیں۔

رہی سطح تو وہ اگر مربع اور اس کی انتہائیں یعنی خطوط بغیر نقطوں کے اعتبار کیے جائیں تو وہ چار ہوں گی اور اگر تناہی کی تمام انواع حتیٰ کہ نقطوں کا بھی اعتبار کیا جائے تو آٹھ جہتیں ہوں گی اگر مسدس یا مسبع یا اس کے سوا مضلعات ہو (جس میں اضلاع ہوں) تو ان کی ہر حد کے لحاظ سے ایک جہت ہو گی۔ مگر دائرے میں بالفعل ایک ہی جہت ہو گی۔ البتہ بالقوی اس میں غیر متناہی جہتیں ہوں گی۔ کیونکہ کوئی نقطہ (دائرہ کی حد و جہت ہونے کے لیے) ایک دوسرے سے اولیٰ نہ ہوگا۔ اور جسم کا حال بھی سطح کے حال کی طرح ہے۔ مگر اس مقدمہ کی شہرت کا سبب دو امر ہیں۔ ایک خاص اور ایک عام (یعنی رائے عام اور رائے خاص)

امر عام تو یہ ہے کہ انسان کا احاطہ جن سے ہوا ہے وہ یہ ہیں دو پہلو جن پر دو ہاتھ ہیں۔ پشت اور شکم سر اور قدم۔ لہذا وہ جہت قوی جس سے (عموماً) حرکت کی ابتداء ہوتی ہے۔ اس کا نام انھوں نے یمین اور اس کے مقابل کا یسار رکھا ہے۔ انسان کے لیے فوق وہی ہے جدھر اس کا سر ہے اور اسفل وہی ہے جدھر اس کے پاؤں ہیں۔ اور باقی تمام حیوانوں میں فوق وہی ہے جدھر ان کی پشتیں ہیں اور اسفل وہی ہے جدھر ان کے بطون ہیں اور اگلا حصہ وہ ہے جدھر ان کی بالطبع حرکات ہوتی ہیں۔ اور وہیں ابصار توں کا عمل ہوتا ہے (یعنی جہاں نظریں پڑتی ہیں) اور جو اس کا مقابل ہے وہ پچھلا حصہ ہے چونکہ ان کے پاس اس کے سوا اور کوئی جہت نہیں تھی اس لیے انسان کے متعلق انھوں نے یہ قرار دیا ہے کہ اس کی درازی اس کے سر سے قدم تک اس کا عرض یمین سے یسار تک اور اس کا عمق آگے سے پیچھے تک ہے۔ چونکہ بجز ان جہتوں کے اور اسما و نہ تھے۔ (لہذا) اس حد پر اوھام ٹھیر گئے ۲۵۲

امر خاص یہ ہے کہ اجسام میں ایسے تین بُعد پائے جا سکتے ہیں جن کا تقاطع قائمہ زاویوں پر ہوتا ہے۔ اس کے سوا جائز نہیں۔ اور متقاطع خطوط میں سے ہر خط کی دو طرفیں ہوتی ہیں تو اطراف چھ ہوں گے۔ لہذا جہتیں بھی چھ ہوں گی۔ مگر یہ مقاطعات صرف تین ہوتے ہیں ان کے سوا نہیں ہوتے۔ جب ایک امتداد (درازی) فرض کیا جائے اور اس کو اصل قرار دیا جائے۔ اور وہ بالطبع نہ ہو تو اس صورت میں اس پر دو اور خط بھی قوائم (جمع قائم) کے عارض ہوں گے۔ اگر اس امتداد کے بدل میں دوسرا ایسا امتداد فرض کیا جائے جو اس کا موازی نہ ہو تو اور تین ایسے خطوط واقع ہونگے جو قائموں پر متقاطع اور عدد میں اس کے سوا ہیں۔ اور وہ ایسی جہتوں میں واقع ہوں گے جو عدد میں ان کے سوا ہیں۔

واضح ہو کہ یہ جہتیں ماہیت میں ایک دوسرے کے مخالف نہیں کہ ہر جسم میں ایک جہت ہو جو بعینہ یمین اور دوسری ہی یسار ہو۔ بلکہ حیوان میں اس کا امتیاز صرف اس سبب سے ہے کہ قوی تر جانب کا مقابل جب اس کا مخالف ہے

چوبیسویں فصل

تحدد جہات کی کیفیت

جہت۔ جس کی طرف متحرک قصد کرتا ہے اور جس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اس کا ایک موجود امر ہونا ضروری ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ۔ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ سیاہی سے سفیدی کی طرف بدلنے والا سفیدی کا قصد کرتا ہے حالانکہ وہ غیر موجود ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ متغیر اسی (چیز) کو حاصل کرنے کا قصد کرتا ہے۔ جس کی طرف (اس کا) تغیر ہے۔ مگر منتقل کا مقصود خود جہت کی تحصیل نہیں ہوتی بلکہ اس تک پہنچنا (مقصود) ہوتا ہے۔ تو ثابت ہوا کہ جہت ایک وجودی امر ہے۔ جس کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ ان امور میں سے نہیں جو وضع اور اشارہ سے مجرد ہیں ورنہ اس کی طرف حرکت و اشارہ نہ ہوتے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ جو امتداد (درازی) اشارہ کا ماخذ ہے۔ اس میں جہت کا غیر منقسم ہونا ضروری ہوگا۔ ورنہ جب ہم متحرک کا بعض مفروضہ مفاصل تک ۲۵۵ پہنچنا فرض کریں جن میں وہ نہیں ٹھیرا تو اس کی دو صورتیں ہوں گی) یا وہ جہت کی طرف حرکت کرے گا۔ یا جہت سے حرکت کرے گا۔ اگر وہ جہت کی طرف حرکت کرے تو جہت اس مفصل کے آگے ہوگی۔ اور اگر وہ جہت سے حرکت کرے

تو وہی منفصل جہت ہوگا اور جو اس کے بعد ہے وہ جہت نہ ہوگا پھر تو جہت ایک غیر منقسم حد ہوئی۔ جب ہمارے آگے یہ ثابت ہوگیا کہ ابعاد متناہی ہیں تو ہر مستقیم امتداد کے لیے دو طرفوں کا حاصل ہونا ضروری ہے۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ یہ ابعاد جو محدود واقع ہوئے ہیں ان کے لیے ایک محدد (بھی) ضروری ہے۔ اور اس (محدد) کا جسم ہونا بھی ضروری ہے پھر یہ (محدد بھی دو حال سے) خالی نہیں وہ ایک ہوگا یا ایک سے زیادہ۔ اگر ایک ہو تو (یہ بھی دو حال سے) خالی نہیں وہ یا تو مستدیر ہوگا یا غیر مستدیر۔ اور اس کا مستدیر نہ ہونا باطل ہے کیونکہ جہتوں کے محدد کا بسیط ہونا ضروری ہے۔ جیسا آگے تمہیں معلوم ہوگا اور بسیط کی شکل کرہ کی ہوتی ہے۔ جیسا تمہیں آگے معلوم ہوگا۔ اسلئے اگر وہ مستدیر نہ ہو تو وہ اپنی طبعی شکل پر نہیں اور جو چیز اپنی طبعی شکل پر نہ ہو قاسر زائل ہو جانے کے بعد اس کا اپنی طبعی شکل کی طرف لوٹنا ممکن ہے اور یہ (یعنی اپنی طبعی شکل کی طرف لوٹنا) شکل اور مقدار کے تغیر ہی سے ہوتا ہے۔ جو کبھی مکانی حرکات سے خالی نہیں۔ تو جہتوں کا محدد حرکت مکانی کے قابل ہوگا۔ اور ہر حرکت مکانی ایک جہت سے دوسری جہت کی طرف ہوگی پھر تو جہتوں کی حد بندی محدد کے وجود سے پہلے ہی ہوگئی جو مفروض کے خلاف ہے۔ لہذا اس جسم کا مستدیر ہونا ضروری ہوگا۔ اور مستدیر یا تو اپنے مرکز سے محدد ہوگا۔ یا اپنے محیط سے اگر وہ اپنے مرکز سے محدد ہو تو وہ اپنے قریب ترین ہی کا محدد ہوگا۔ اور اپنے سے انتہائی بعد کا محدد نہ ہوگا۔

یہ (کہنا باقی) رہ گیا ہے کہ اس کا تحدد اس کے محیط سے ہے (جو دو حال سے) خالی نہیں یہ دونوں جہتیں یا تو دو (ایسی مفروضہ) حدوں سے محدد ہوں گی جو اس کی داخلی سطح پر (فرض کی گئی) ہیں یا خارجی (سطح) پر یا (وہ محدد) دو ایسی حدوں سے (محدد ہوگا) جو اس پر فرض نہیں کی گئی ہیں۔ پہلی صورت باطل ہے۔ کیونکہ وہ جسم بسیط ہے۔ تو جو نقطے اس میں فرض کئے جائیں وہ سب ایک دوسرے کے مشابہ ہوں گے۔ پھر تو ان سے ایسی

جہتوں کی حد بندی نہیں ہو سکتی جو بلحاظ نوع ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔
اور اس لئے بھی کہ (اس صورت میں) یہ ضروری ہوگا کہ جن جہتوں کی انواع مختلف ہیں ان کی تعداد ان نقطوں کی تعداد کے مطابق ہو جو اس میں مفروض ہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ جہتوں کی حد بندی صرف جسم مستدیر سے ہوتی ہے۔ ۲۵۶
کیونکہ وہ ان دونوں جہتوں میں سے ایک کی حد بندی اپنے محیط سے کرتا ہے۔ اور یہ محیط سے انتہائی قریب ہوتا ہے اور دوسری (جہت کی تحدید) کی اپنے مرکز سے کرتا ہے۔ اور یہ اس سے انتہائی بعد ہوتا ہے۔ اور یہی حق ہے۔
لیکن محدد اگر ایک سے زیادہ ہوں اور وہ (محدد باہم) نوع میں متفق ہوں تو جو حدیں ان میں مفروض اور ان کی نوع میں متشابہ ہیں وہ ایسی جہتوں کی علت نہیں ہو سکتے۔ جو نوع میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور اگر (وہ محدد) نوع میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں تو وہ ایک سے زیادہ ہوں گے اور اگر وہ دو سے زیادہ ہوں تو لازم آیا کہ جہتوں کی تعداد ان اجسام کی تعداد کے لحاظ سے ہو۔
اور اگر وہ (یعنی محدد جو نوع میں مختلف اور ان جہتوں کے محدد ہیں) دو ہوں تو یہ بھی (دو حال سے) خالی نہیں یا تو دونوں جہتوں کا اختلاف ان دونوں کی طبیعتوں کے اختلاف کے سبب سے ہوگا۔ (اور اس میں) ان دونوں کی وضع خاص کا اعتبار کیا جائے گا۔ یا ان کی وضع خاص کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ پہلی باطل ہے۔ اس واسطے کہ دو جہتوں میں سے جب ایک جہت معین ہو جاتی ہے تو دوسری (بھی) معین ہو جاتی ہے۔ اور اس کا زوال ممتنع ہوتا ہے۔ اگر اس کی مخالفت میں دونوں وضعوں کو چھوڑ کر محض دونوں طبیعتوں ہی کا اعتبار کیا جائے تو یہ ضروری ہوگا کہ دونوں جہتیں ایک دوسرے کی متضاد ہوں خواہ ان دونوں میں سے ایک کی وضع دوسرے سے کیسی ہی ہو اور ایک بُعد دوسرے سے کتنا ہی ہو۔ اور دونوں میں سے ایک جسم پہلے کے بُعد کی مسافت میں منتقل ہو تو جہت بھی منتقل ہو جائے گی۔
حالانکہ ایسا تو نہیں ہوتا۔ بلکہ دونوں میں سے ایک جہت جب معین

ہو جاتی ہے تو دوسری بھی معین ہو جاتی ہے اور اس کی طرف ہرگز منتقل نہیں ہوتی۔
تو یہی رہ گیا کہ منجملہ شروط (تحدید) کے وضع محدود (بھی ایک شرط) ہے اگر ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے محیط نہ ہو بلکہ اس سے ایک جانب فرض کیا جائے تو (دو حال سے) خالی نہیں یا تو وہ بعینہٖ اس جانب کا طالب ہوگا یا اس بُعد کے آخر میں (بلا تخصیص) کسی جانب کا طالب ہوگا۔ جو اس کے بعد ہو۔ پہلا (یعنی بعینہٖ اسی جانب کا طالب ہو تو یہ اس امر کا) موجب ہوگا کہ وہ جانب فی نفسہ باقی اور دوسری جانبوں سے ممیز ہو جائے کیونکہ اگر اس کا امتیاز اسکے غیر سے اس جسم کے سبب سے ہو تو جہاں یہ جسم حاصل ہوگا ضروری ہے کہ اس مقام کا حال بھی پہلے مقام کے حال کی طرح ہو۔
دوسرا (یعنی بعینہٖ اس جانب کا طالب نہ ہو بلکہ اس بُعد کے آخر کے کسی ایسی جانب کا طالب ہو جو اس کے بعد ہو) یہ اس امر کا موجب ہوگا کہ متساوی بعد ۲۵۷
لامحالہ بذریعہ اپنے محیط کے تمام جانبوں سے متحدد ہو۔ جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خلاء سے حد بندی نہیں ہوتی اور یہ جسم غیر محیط فرض کیا جا چکا ہے تو ظاہر ہوا کہ اس وضع سے اس کا مختص ہونا بالذات نہیں اور اس کی اس سے علیٰحدگی جائز ہے۔ پھر تو اس جسم کے اس میں حاصل ہونے سے پہلے ہی یہ وضع ممیز ہو گئی۔
لہٰذا یہ جسم اس کی حد بندی کا سبب نہ ہوگا۔ تو ظاہر ہوا کہ جہتوں کی حد بندی بغیر محیط و محاط بہ (جو اس سے گھرا ہوا ہو) کے طریقہ کے ناممکن ہے اور یہ بھی ثابت ہوا کہ دونوں طرفوں کی حد بندی کے لیے محیط کافی ہے۔ کیونکہ اسی سے غایت قرب اور غایت بعد (دونوں) حاصل ہو جاتے ہیں۔
رہا محاط بہ اگرچہ اس سے غایت قرب کی حد بندی ہو جاتی ہے مگر اس سے غایت بُعد کی حد بندی نہیں ہوتی بس یہی وہ سب فصلیں ہیں جن کو ہم کم اور اسکے احکام خواص اور اس کے اقسام کے متعلق بیان کرنا چاہتے تھے اور توفیق خدا ہی کی طرف سے ہے۔

دوسرا فن

کیف

یہ بیان ایک مقدمہ اور چار اقسام پر مشتمل ہے اور مقدمہ کی دو فصلیں ہیں

پہلی فصل

٢٥٧

کیف کی تعریف

مشہور یہ ہے کہ وہ (کیف) ایک (ایسی) ہیئت قارّہ (ٹھہرنے والی) ہے جس کا تصور کسی ایسی چیز کے تصور کا موجب نہیں ہوتا جو اس سے اور اس کے حامل سے خارج ہو۔ اور نہ قسمت کا مقتضی ہوتا ہے اور نہ وہ اپنے حامل کے اجزاء کے درمیان نسبت کا مقتضی ہے۔ اس کا قارّہ ہونا (یعنی یہ قید اس کو) ان یفعل اور ان ینفعل اور زمان سے ممتاز کرتی ہے۔ اور اس تعریف کی دوسری قید) کہ "اس کا تصور کسی دوسرے کے تصور کا موجب نہیں" اس (کیف) کو مضاف، این، متیٰ

ؔ کیف کی اس رسم (یعنی معرفت بالخاصہ) میں جو قیود مذکور ہیں ان کی منفعتوں کا بیان ہے کیونکہ تعریف کا جامع اور مانع ہونا ضروری ہے۔ مترجم

اور ملک سے ممتاز کرتی ہے۔ اور "اس کا قسمت کا مقتضی نہ ہونا" اس کو کم سے ممتاز کرتا ہے۔ "اور اس کا اپنے حامل کے اجزاء میں نسبت کا مقتضی ہونا" اس کو وضع سے ممتاز کرتا ہے (کیف کے متعلق) یہی کہا گیا ہے۔ اور اس میں سات بحثیں ہیں پہلی بحث۔ یہ ہے کہ ان یفعل کا مطلب ایک چیز کا دوسری چیز میں اثر انداز ہونا ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں یا تو ثابت ہوں گی یا متغیر ہونگی یا ان میں سے ایک ثابت اور دوسری متغیر ہو گی۔ اگر دونوں ثابت ہوں تو موثر کی متاثر میں اثر اندازی بھی ثابت ہو گی۔ کیونکہ اثر اندازی موثرہ ماہیت کے لوازم سے ہے۔ اور ثابت کا لازم بھی ثابت ہوتا ہے۔ اور جب یہ
۲۵۸ اثر اندازی ثابت اور غیر متغیر ہے تو ہمارا یہ کہنا کہ وہ (یعنے کیف) ایک ہئیت قارہ ہے۔ اس ثابتہ موثریت (اثر اندازی) سے احتراز کا نفع نہ دے گا۔

مگر کمزور طریقہ پر (اللّٰھم) یوں کہا جائے کہ موثر اگر متغیر ہے تو اس کی موثریت اس کی ذات پر زاید ہو گی۔ اور اگر وہ موثر ثابت ہو تو موثریت ایسا حکم نہ ہو گا جو اس کی ذات پر زاید ہے۔ اور جب ایک موثر ثابت کی موثریت ایک ایسا امر ہو جو غیر ثبوتی ہے تو اس صورت وہ اس (امر کا) محتاج نہ ہو گا کہ تعریف میں اس سے احتراز کیا جائے۔ مگر یہ زبردستی ہے۔ کیونکہ (ان دونوں باتوں میں یعنی) "متغیر ہونے والے موثر کی اثر اندازی (ایک ایسا امر ہے جو) اس (متغیر) کی ذات پر زائد ہے" (یہ قول اس دوسرے قول سے) "کہ موثر ثابت (نہ متغیر ہونے والے) کی اثر اندازی اس کی ذات پر زاید ہوتی ہے"۔ اولیٰ نہیں ہے۔

دوسری بحث۔ ہمارا یہ قول کہ اس (کیف) کا تصور کسی ایسی چیز کے تصور کا موجب نہیں ہوتا جو اس سے اور اس کے حامل سے خارج ہو۔ ان یفعل اور ان ینفعل دونوں مقولوں سے احتراز کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا تصور ایسی چیز کے تصور کا موجب ہوتا ہے جو ان دونوں اور ان دونوں کے حامل سے خارج ہو۔ احتراز کے لئے جب یہ قید کافی ہے تو قارہ کے ذکر کی ضرورت نہ تھی اگر وہ (فلاسفہ) یہ کہیں کہ اس (یعنی قار کی قید کے) ذریعہ ہم نے زمانہ

سے احتراز کیا ہے۔ (کہ زمانہ اس میں داخل نہ ہو جائے۔)
تو ہم یہ کہیں گے کہ تمھارا یہ قول کہ وہ اپنے حامل کے اجزاء میں قسمت کی مقتضی نہیں ہوتی۔ اس (احتراز) کے لئے کافی ہے۔ کیونکہ زمانہ اپنے حامل یعنی حرکت کی قسمت کا مقتضی ہوتا ہے۔

تیسری بحث۔ آواز مقولہ کیف سے ہے۔ حالانکہ وہ ایک غیر قارہ ہیئت ہے۔ اس کا مقولہ کیف سے ہونا (تو اس سے ثابت ہے) کہ وہ جوہر نہیں۔ اور وہ مقولہ کم سے نہیں۔ کیونکہ کم جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے یا تو متصل ہوگی یا منفصل اور متصل اگر غیر قار ہو تو وہی زمانہ ہے۔ اور اگر قار ہو تو آواز نہیں اور وہ مضاف این۔ متی۔ ملک۔ فعل۔ انفعال سے بھی نہیں کیونکہ وہ نفس حرکت نہیں جس پر اہل تحقیق متفق ہیں اور یہ امر دلائل سے طے شدہ ہے۔ جس کا ذکر آگے آئے گا۔ اور ان گنے ہوئے مقولوں کے سوا اور کوئی مقولہ ہی نہیں۔ لہذا آواز ان میں سے کسی میں بھی داخل نہیں تو اس کو مقولہ کیف سے ہونا چاہئے۔ رہا یہ کہ وہ قارالوجود
نہیں تو اس لئے کہ قارالوجود (سے مراد ایسی چیز ہوتی ہے) کہ اس میں جو اجزاء ۲۵۹
فرض کیے جائیں وہ ایک آن میں پائے جائیں۔ اور معلوم ہے کہ آواز (ایسی) نہیں ہے۔ اور یہ کھلی ہوئی بات ہے اور چونکہ آواز ہوا کے تموج کا معلول ہے اور تموج حرکت ہے۔ لہذا آواز حرکت کی معلول ہے۔ اور حرکت غیر قار ہے اور غیر قار کا معلول ضرور ہے کہ قار نہ ہو تو ثابت ہوا کہ آواز (مقولہ) کیف سے ہونے کے باوجود بھی غیر قار ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ کیف کی تعریف میں قار کی شرط لگانا ناجائز ہے

چوتھی بحث۔ وحدت ایک قار عرض ہے۔ اور اس کا تصور کسی ایسی چیز کے تصور کا موجب نہیں ہوتا جو اس سے اور اس کے حامل سے خارج ہو۔ اور نہ قسمت کا مقتضی ہوتا ہے۔ اور نہ اپنے حامل کے اجزاء میں نسبت کا مقتضی ہوتا ہے۔ اور اسی طرح نقطہ بھی ہے۔ اگر تم کہو کہ نقطہ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ خط کی انتہا ہے۔ اور یہ بات بغیر خط کے تعقل کے سمجھ میں نہیں آسکتی اور وحدت کے معنی یہ ہیں کہ اس کو عدم انقسام لازم ہو۔ اور یہ بغیر انقسام کے تعقل کے سمجھ میں نہیں آتا۔ لہذا ان دونوں (نقطہ اور وحدت) کا تصور ان کے غیر کے تصور کا موجب ہوا۔

پہلی فصل

تو لامحالہ وہ رسم مذکور میں شامل نہ ہوں گے۔

تو ہم کہیں گے کہ اگر تم کیف میں یہ اعتبار کرتے ہو کہ اس کے تصور سے کسی غیر کا تصور مطلق لازم نہیں آتا۔ تو شاید کیف کی اکثر انواع اس طرح کی نہیں ہیں۔ کیونکہ ہم انحناء اور استقامت کا تصور بغیر مقدار کے نہیں کر سکتے۔ اور اگر تم اس میں یہ شرط نہیں لگاتے۔ بلکہ اس میں یہ اعتبار ہو کہ اس کا تصور کسی ایسی چیز کے تصور کو لازم نہ ہو جو اس کے محل سے خارج ہے لیکن وہ جس کے تصور سے اس کے محل کا تصور لازم آئے۔ یا جو چیز اس کے محل میں پائی جاتی ہے۔ اس کا تصور لازم ہو تو وہ مقولۂ کیف سے ہے۔ لہٰذا وحدت اور نقطہ (دونوں) مقولۂ کیف سے ہیں۔ کیونکہ وحدت کے تصور بجز اس کے محل کے تصور یا محل کی حالتوں میں سے کسی حال کے تصور کے سوا لازم نہیں آتا اور یہی قول نقطہ کے متعلق بھی ہوگا۔ لہٰذا وہی اشکال وارد ہوا۔

پانچویں بحث۔ یہ کہ ادراک۔ علم۔ قدرت۔ شہوت۔ غضب اور تمام اخلاق کا تعقل اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ ان کا تصور ان کے متعلقات یعنی۔ مدرک۔ معلوم۔ مقدور۔ مشتہی۔ اور مغضوب علیہ کے تصورات کا موجب ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ ان کیفیات کے تصور سے اگرچہ ان کے متعلقات کا تصور لازم آیا۔ مگر ان کا تصور اپنے متعلقات کے تصور سے پہلے ہوتا ہے کیونکہ ہم کو پہلے علم کی حقیقت کا تعقل ہوتا ہے پھر یہ جانتے ہیں کہ اس کے لئے ایک متعلق بھی ضروری ہے۔ مگر نسبتوں اور اضافتوں میں یہ ضروری ہے کہ منسوب اور منسوب الیہ دونوں کا تعقل پہلے ہو تا کہ ان دونوں کا تعقل ان نسبتی امور کے تعقل کا سبب ہو۔

حاصل یہ کہ کیفیت کا تعقل اپنے منتسب الیہ کے تعقل سے مقدم ہوتا ہے اور اضافتوں کا تعقل اپنے معروضات کے تعقل سے متاخر ہوتا ہے۔ بس فرق ظاہر ہے تو ہم کہیں گے کہ فرق اگرچہ حقیقت میں صحیح ہے۔ مگر جن الفاظ میں تم نے اس کو بیان کیا ہے ان سے تو یہ مطلب نہیں نکلتا۔ کیونکہ اس کا حاصل یہی ہوتا ہے کہ کیف وہی ہے جس کا تصور

اُس کے غیر کے تصور پر موقوف نہ ہو۔

(الکیف ھو الذی لا یتوقف تصورہ علی تصور غیرہ) مگر کمزور طور پر اس طرح پڑھا جائے (اللھم الا ان یقراء ما لا یوجب تصورہ تصور غیرہ پہلے کا اعراب نصب اور دوسرے کا اعراب رفع ہو[1] (یعنی پہلے تصورہ کے (ہ) کو زبر پڑھیں اور دوسرے تصور کے (ر) کو پیش پڑھیں) مگر اس صورت میں یہ قراءت پوری تعریف کے مناسب نہ ہوگی۔

چھٹی بحث۔ مانا کہ تمھارے اس قول کو کہ "ما لا یوجب تصورہ تصور غیرہ کو ہم نے اس پر محمول کیا کہ جس کا تصور دوسرے کے تصور کا معلول نہ ہو تب بھی یہ تعریف (ان) اشکال پر جیسے تثلیث۔ تربیع۔ اور خواص اعداد جیسے کعبیۃ اور جذریۃ پر کس طرح درست ہوگی۔ کیونکہ تربیع سے مراد وہ ہیئت ہے جو سطح کو حدود اربعہ کے احاطہ سے حاصل ہوئی ہے اور یہ معلوم ہے کہ جب تک ان حدود اربعہ کا علم نہ ہو جو سطح کو محیط ہیں اس ہیئت کا علم ہی نہیں حاصل ہوتا۔ پھر تو اس ہیئت کا علم اس وقت تک نہ ہوگا جب تک دوسرے امور کا علم پہلے نہ ہو جائے۔ حالانکہ اس ہیئت کو تم نے کیف کے منجملہ قرار دیا ہے۔ اور خواص اعداد کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا لہذا ان کا تصور بھی ان کے غیر کے تصور کی طرح ہوگا۔ جیسا تم دیکھتے ہو۔

ساتویں بحث۔ یہ تعریف (رسم) چند الفاظ پر مشتمل ہے جن میں سے ایک ہیئت بھی ہے۔ جو بالاشتراک پانچ امور پر کہی جاتی ہے۔ چنانچہ ہیئت وجود کہا جاتا ہے۔ ہیئت استقلال و استقرار کہا جاتا ہے۔ ہیئت جوہریت وعرضیت کہا جاتا ہے۔ ہیئت جلوس و اضطجاع (لٹینا) ہیئت تاثیر (اثر ڈالنا) تاثر (اثر قبول کرنا) کہا جاتا ہے اور معلوم ہے کہ ان مواقع پر اس لفظ کا استعمال بغیر اشتراک
کے ناممکن ہے۔ اور ایسے الفاظ رسوم میں قابل اجتناب ہیں۔ ۲۶۱

[1] ان حرکات کی تبدیلی سے یہ معنی ہوئے کہ کیف وہ ہے کہ جسکے غیر کا تصور اس کے تصور کا موجب نہ ہو (مترجم)

پہلی فصل

ان میں سے ایک لفظ "قار" (بھی) ہے۔ جس کے متعلق ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس کا اعتبار نہیں ہو سکتا۔

اس کے منجملہ اس (تعریف کرنے والے) کا یہ قول کہ اس (کیف) کا تصور کسی ایسی چیز کے تصور کا موجب نہیں ہوتا جو اس سے اور اس کے حامل سے خارج ہو۔ اور نہ قسمت کا مقتضی ہوتا ہے اور نہ اپنے حامل کے اجزاء میں نسبت کا مقتضی ہوتا ہے۔ اس کے درمیان اور اس قول کے درمیان کوئی فرق نہیں کہ کیف وہ ہے جو نہ کم ہو نہ وضع ہو اور نہ باقی اور اعراض نسبیہ میں سے ہو۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ اگر یہ صراحت ہو تو تعریف قابل اعتنا نہ ہوگی۔ کیونکہ اگر یہ کہنا صحیح ہو جائے کہ کیف وہ ہے جو نہ کم ہو نہ وضع اور نہ متیٰ تو اسی طرح (کہنا) باقی اور اقسام میں بھی صحیح ہو جائے گا۔ بلکہ یہ اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ امور نسبیہ اپنے ان معروضات کے بغیر نہیں معلوم ہو سکتے جو کیفیات میں ہیں۔ اس شک کا جواب آگے آئے گا۔ اس رسم میں ان مباحث کا جاننا بھی ضروری ہے۔

شاید یوں کہا جائے تو قرین صواب ہوگا کہ کیف وہ عرض ہے جس کا تصور اس کے غیر کے تصور پر موقوف نہ ہو اور وہ اپنے محل میں باقتضاء اوّلی قسمت ولاقسمت کا مقتضی نہ ہو۔ لہذا ہمارا یہ قول کہ "وہ عرض ہے" اس کو باری تعالیٰ اور جوہر سے ممتاز کرتا ہے۔ اور ہمارا یہ قول کہ وہ اس کا تصور غیر کے تصور پر موقوف نہ ہو، اس کو امور نسبیہ سے ممتاز کرتا ہے۔ کیونکہ ان کے تصورات دوسرے امور کے تصور پر موقوف ہوتے ہیں۔ رہیں کیفیات اگرچہ ان کے تصورات سے ان کے غیر کا تصور لازم آتا ہے مگر نہ اس طرح پر کہ ان کے تصورات غیر کے تصورات کے معلول ہیں۔ بلکہ اس طرح پر کہ ان کے تصورات غیر کے تصورات کی علت ہیں جو فرق ان دونوں امور میں ہے آگے تم کو علت و معلول کے باب میں معلوم ہوگا۔ اور اس میں آوانہ داخل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس کا تصور اپنے غیر کے تصور پر موقوف نہیں ہے اور ہمارا یہ قول کہ وہ قسمت اور لاقسمت کا مقتضی نہیں ہوتا اس کو کم سے ممتاز کرتا ہے۔ کیونکہ وہ قسمت کا مقتضی ہوتا ہے اور اس کو وحدت اور نقطہ سے بھی ممتاز کر دیتا ہے۔

پہلی فصل
کیونکہ یہ دونوں لاقسمت کے مقتضی ہوتے ہیں۔ اور ہمارا قول اقتضاء اوّلی (کا فائدہ یہ ہے کہ) اس سے ہم نے ان معلومات کے علم سے احتراز کیا ہے۔ جو منقسم نہیں ہوتے۔ کیونکہ وہ بذاتہ انقسام سے ممتنع ہے۔ مگر یہ اس کا اقتضاء اوّلی نہیں۔ بلکہ وحدت معلوم کے واسطے سے ہے۔ ۲۶۲

واضح ہو کہ ہم اجناسِ عالیہ کی حدِ تام یا رسم تام نہیں بیان کر سکتے۔ جیسا تمھیں معلوم ہے۔ بلکہ ان کی رسم ناقص بیان کی جا سکتی ہے پھر اس رسم ناقص میں بھی کبھی امور سلبیہ بیان کئے جائیں گے۔ اور کبھی ثبوتیہ۔ لیکن ان قیود کا معرف سے واضح تر ہونا ضروری ہوگا۔ پھر یہ تو معلوم ہے کہ اجناس عالیہ کے طبائع ایسے امور ہیں جو پوشیدہ ہیں۔ لہٰذا اگر یہ کہا جائے کہ کیف وہ ہے جو نہ جوہر ہو۔ اور نہ کم ہو۔ اور نہ این ہو اور نہ متیٰ ہو (تو اس تعریف میں) ایسے امور کا سلب بیان کیا گیا ہے جو اس سے زیادہ واضح نہیں ہیں جس کی ہم کو تعریف مقصود ہے۔ پھر تو تعریف صحیح نہیں ہوئی۔ لیکن اگر ہم عرضیت کا اعتبار کریں۔ جس سے مراد اس محل میں حلول کرنا ہو جس کا تقوم بالذات ہے اور ہم نے (یہ بھی) اعتبار کیا کہ اس کا تقوم غیر کے تصور پر موقوف نہ ہو۔ اور (یہ بھی) اعتبار کیا کہ وہ انقسام ولاانقسام کی علت نہ ہو تو یہ سلوب (جمع سلب) ایسے سلوب ہیں جو واضح اور ظاہر ہیں۔ اور جب ایسا ہے تو اس رسم ناقص سے ہمارا مقصود حاصل ہو گیا بس اس رسم کے متعلق یہی میرا خیال ہے۔

دوسری فصل

کیف کی تقسیم اس کی چاروں انواع کی طرف

سب (فلاسفہ) اس پر متفق ہیں کہ کیفیت چار انواع کی جنس ہے (جن میں سے) پہلی نوع کیفیات محسوسہ کی ہے جو اگر ثابت وراسخ ہوں تو انفعالیات کہلاتی ہیں۔ اور اگر وہ جلد زائل ہو جانے والی ہوں جیسے خجالت کی سرخی تو ان کا نام انفعالات ہے۔ دوسری (نوع) ان کیفیات کی ہے جو نفوس کی ذاتوں سے مختص ہیں۔ اگر وہ ثابت وراسخ ہوں تو ان کا نام ملکہ ہے اور اگر وہ سریع الزوال ہوں۔ جیسے حلیم کا غصہ تو ان کو حالات کہتے ہیں۔ تیسری (نوع) استعداد شدید ہے۔ اگر یہ انفعال کی طرف ہو تو اس کا نام لاقوت اور وہن (کمزوری) طبعی ہے اور اگر وہ لاانفعال کی جانب ہو تو اس کا نام قوت ہے۔ چوتھی (نوع) ان کیفیات کی ہے جو کمیات سے مختص ہیں۔ جیسے تربیع (مربع ہونا) تثلیث (مثلث ہونا) استقامت (سیدھا ہونا) انحناء (کج ہونا) زوجیت (جفت ہونا) اور فردیت (طاق ہونا) انھوں (حکماء) نے جنس کیف کے ان چار انواع میں منحصر ہونے کو چار طریقہ سے بیان کیا ہے۔ (ان میں) پہلا طریقہ سب سے بہتر ہے یعنی یہ کہا جائے کہ کیفیات یا تو کمیت سے مختص ہوں گی یا نہ ہونگی۔

دوسری فصل ۳۶۳

پہلی (یعنی کمیت سے مختص ہوں تو وہ ایسی ہیں) جیسی استدارت (یعنی گول ہونا) تربیع نہ وجیت اور فردیت دوسری (یعنی وہ کیفیات جو کمیت سے مختص نہ ہوں) وہ محسوس ہوں گی۔ یا محسوس نہ ہوں گی۔ اور محسوسہ ہی کا نام انفعالیات اور انفعالات ہے۔ اور اگر وہ محسوس نہ ہوں تو ان کا استعداد و کمال کی طرف ہوگا۔ یا (وہ) خود کمال ہوں گی پہلی کا نام قوت اور لاقوت ہے دوسری حال و ملکہ کہلاتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان اقسام کے تحت دواؤں کی خاصیتیں درج نہیں ہیں تو ہم کہیں گے کہ وہ ان مرکبات کی انواع کی مقوم صورتیں ہیں۔ اور صورتیں جواہر ہیں نہ کہ اعراض۔

خیال رہے کہ جب ہم نے یہ کہا کہ وہ کیفیت جو کمیت سے مختص نہیں ہوتی اور محسوس نہیں ہوتی یا وہ استعداد ہوگی یا کمال ہوگی اور یہ دعویٰ کیا کہ کمال وہی حال و ملکہ ہے پھر حال اور ملکہ کی یہ تشریح کی کہ وہ کیفیات نفسانی ہیں گویا ہم نے یہ دعویٰ کیا کہ جو کیفیت کمیت سے مختص نہ ہو اور نہ وہ محسوس ہو اگر اس کی حقیقت یہ نہ ہو کہ وہ کسی امر کی استعداد ہے تو خود وہی کیفیت نفسانی ہے مگر اس دعویٰ پر کوئی دلیل نہیں۔ کیونکہ ایسی جسمانی کیفیتوں کا وجود جائز ہے جو کمیتوں سے مختص نہ ہوں اور نہ وہ محسوس ہوں اور نہ وہ نفوس کی ذاتوں سے مختص ہوں۔ اور نہ انکی ماہیت خود استعداد ہو۔ جب یہ احتمال ہے تو یہ قطعی حکم کہ جو کمال ہے اس کا کیفیت نفسانی ہونا ضروری ہے۔ ایک ایسا دعویٰ ہے جو بے دلیل ہے۔

دوسرا (طریقہ بیان حصر کا) شیخ کہتا ہے کہ کیفیت یا تو ایسی ہوگی کہ اس سے بطریق تشبیہ افعال صادر ہوں گے یا بطریق تشبیہ نہ ہوں گے اول جیسے حار جو اپنے غیر کو بھی حار بنا دیتا ہے۔ یا سواد (آنکھ کی پتلی) کہ اس کی شبح (مراد عکس) آنکھ میں ڈالتی ہے حالانکہ وہ اسی کی مثال ہے (اور وہ کیف ثقل کی طرح نہ ہو کیونکہ اس کا فعل جسم میں تحریک کرنا ہے اور یہ ثقل میں نہیں ہوتا۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ کا یہ قول اس امر کی صراحت ہے کہ ثقل اور خفت کیفیات محسوسہ سے خارج ہیں۔ پھر شیخ نے کیفیات محسوسہ کے آغاز بیان میں یہ صراحت کردی ہے کہ ثقل اور خفت اسی باب سے ہیں کیونکہ وہ دونوں

دوسری فصل

(مقولۂ) کم سے نہیں ہیں۔ اور نہ کسی اور مقولہ سے ہیں۔ اور نہ ان دونوں کو اس مقولہ کی باقی تین انواع میں داخل کیا جا سکتا ہے۔ تو یہی قرار پایا کہ یہ دونو (یعنی ثقل و خفت) اسی نوع کے تحت میں داخل ہوں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ (شیخ کے دونوں قول) متناقضہ ہیں اب ہم اسی طرف رجوع کرتے ہیں جس کو ہم نے چھوڑا تھا۔ لیکن وہ (کیفیت) جو ایسی نہ ہو (یعنی وہ کیفیت کمیت سے غیر مختص نہ ہو بلکہ کمیت سے مختص ہو تو وہ کم ہونے کی بحیثیت کم ہونے کے متعلق ہوگی یا نہ ہوگی۔ اور جو نہیں ہوتی یا تو وہ اجسام ہوں گے اس حیثیت سے کہ وہ طبعی ہیں۔ یا اس حیثیت سے کہ وہ (کیفیات) نفسانی ہیں۔ جس سے خود اسی کے سے فعل صادر ہوں اس کا نام کیفیات انفعالی یا انفعالات ہے اور جو کم سے متعلق ہوتی ہے تو وہ اشکال وغیرہ ہیں۔ اور جو اجسام سے ان کے طبعی ہونے کی حیثیت سے متعلق ہے وہ قوت فعلی اور انفعالی ہے جو نفوس کی ذاتوں سے مختص ہے وہی حال اور ملکہ ہے۔

تیسرا (طریقہ حصر انواع کا) کیفیت یا تو وجودِ نفس سے متعلق ہوگی یا نہ ہوگی۔ اور جو (وجود نفس سے) متعلق نہ ہوگی وہ یا تو کمیت سے متعلق ہوگی یا نہ ہوگی اور جو (کمیت سے) متعلق نہ ہو تو اس کی ہویت یا تو استعداد ہوگی یا اس کی ہویت فعل ہوگی۔ لہذا پہلی حال اور ملکہ ہے۔ دوسری وہ کیفیات ہیں جو کمیات سے مختص ہیں۔ تیسری قوت اور لاقوت ہے اور چوتھی انفعالیات اور انفعالات ہے۔

چوتھا (طریقہ حصر انواع کا) کیفیت اگر بطریق تشبیہ فعل کرے تو وہ انفعالیات و انفعالات ہیں یا یہ کہ ایسا نہ ہو اور اس صورت میں اگر وہ اجسام سے متعلق نہیں تو حال و ملکہ ہے یا (اجسام سے) متعلق ہوگی۔ اور یہ تعلق اس کی کمیت کی حیثیت سے ہو تو وہ مختص بالکمیات ہے۔ یا ان (اجسام) کی طبیعت سے متعلق ہو تو وہ قوت اور لاقوت ہے مگر یہ تقسیم ان کیفیات کو ضائع کردے گی جو اعداد سے مختص ہیں۔ یہ تینوں طریقہ شفاء میں بیان کئے گئے ہیں۔ مگر یہ سب کمزور ہیں۔

پہلی فصل
۲۶۶

شہد کی حلاوت اگرچہ شہد میں بطریق انفعال شہد سے نہیں حاصل ہوئی لیکن وہ بطریق انفعال ایسے امور میں پیدا ہوئی جو شہد ہو گئے۔ پھر منفعل ہوئے تو اس سبب سے وہ مٹھاس ہو گئی مگر نہ ٹھہرنے والی کیفیات اگرچہ دونوں مذکورہ علتوں کی وجہ سے انفعالی ہیں۔ لیکن اپنی مدت کی کمی اور سرعت زوال کے سبب اس جنس سے موسوم نہیں ہوئیں۔ اور اسی پر اکتفا کی گئی کہ وہ انفعالات سے موسوم ہوں۔

دوسری فصل

اس نوع کی خاصیت

کہتے ہیں کہ خاصیتِ مساویت جو عام ہوتی ہے وہ اپنے مادوں میں ایسی چیزوں کا فعل کرتی ہے جو معنیٰ میں اس کے شریک ہوتے ہیں (یعنی جو اپنی جیسی چیزوں کو پیدا کرتی ہے) بے شک حار اپنے غیر کو بھی حار بنا دیتا ہے اور بارد اپنے غیر کو بھی بارد بنا دیتا ہے آنکھ کی پتلی آنکھ میں اپنا ہی عکس ڈالتی ہے۔ مگر یہ خاصیت دو وجہ سے غیر عام ہے۔ پہلی اس لئے کہ ثقل اور خفت اسی نوع کے ہیں۔ مگر یہ دونوں اپنا سا فعل نہیں کرتے۔

دوسری اس لئے کہ شیخ نے طبیعیات شفاء کی فصل استقسات میں جہاں اس نے یہ بیان کیا ہے کہ رطوبت و یبوست کیوں کیفیات منفعلہ کہلاتی ہیں۔ یہ ادعا کیا کہ برہان سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ رطب اپنے غیر کو رطب اور یابس اپنے غیر کو یابس بنا دیتا ہے۔ اس بناء پر ان دونوں کیفیتوں سے اپنے مثل کا افادہ نہیں ہوتا۔

تیسری فصل

اس ادعا کی تردید کہ
اجسام کی کیفیات خود ان کی اشکال ہیں

بعض قُدما کا یہ ادعا ہے کہ محسوس کیفیتوں کی کوئی حقیقت فی نفسہ نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ ایسے انفعالات ہیں جو فقط حواس کو عارض ہوتے ہیں۔ تو ان سے کہا گیا کہ اگر ملوّن (رنگ والا) کا کسی مخصوص کیفیت سے اختصاص نہ ہو تو وہ اپنے غیر میں نہ پایا جائے۔ ورنہ حس کا وہ انفعال جو ملون سے ہو رہا ہے۔ اُس انفعال سے اولیٰ نہ ہوگا جو اُس (حس) کا شفاف سے ہوا اس کا انھوں نے یہ جواب دیا ہے کہ ہمارے پاس یہ ثابت ہو چکا ہے۔ اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جن کی بالفعل تجزی نہیں ہوتی۔ اگرچہ وہ بالفرض متجزی ہوں اور ان کی شکلیں مختلف ہیں۔ پھر ان کے اشکال کا اختلاف اور ان کی وضع اور ترتیب کا اختلاف ان آثار کے اختلاف کا سبب ہوتا ہے جو مختلف حواس میں حاصل ہوئے ہیں لہذا جو چیز تفریق بصر کرے وہ سفیدی ہے اور جو اس کو جمع کرے وہ سواد ہے۔ اس طرح طعوم (ذائقے) ہیں۔ کیونکہ جو بہت ٹکڑے کر دیں اور چھوٹے اجزاء ٢٦٧

تیسری فصل

شدید النفوذ (شدت سے نافذ ہونے والے) ہوں تو وہ جلانے والا اور تیز ہے اوران ٹکڑوں کو ملانے والا شیریں ہے روائح (جمع رائحہ بمعنی بُو) حرارت وبرودت وغیرہ کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا۔ حاصل یہ کہ احساسات کا اختلاف اشکال اور حواس منفعلہ کے اختلاف کے سبب سے ہے کیفیات فاعلہ کے اختلاف کی وجہ سے نہیں ہے۔ جن کا شمار وہ کیفیات میں کرتے ہیں اشکال میں نہیں اوراس پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ایک ہی انسان ایک جسم کو اس کے دو جگہ ٹھہرنے کے لحاظ سے دو رنگ کا محسوس کرتا ہے۔ جیسے حمامہ کا طوق (کبوتر قمری وغیرہ کی گردن کے اطراف ایک حلقہ ہوتا ہے اِس حلقہ کو طوق اور ہر طوق والے پرندہ کو حمامہ کہتے ہیں) جو اس کو کبھی شقراء (سرخ وسیاہ یا سرخ وبھورے رنگ کا مجموعہ) اور کبھی ارغوانی دکھائی دیتا ہے۔ اور کبھی سنہری رنگ کا نظر آتا ہے اور یہ (سب) مقامات کے اختلاف اور مادہ کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اگر رنگ کوئی حقیقی چیز ہوتی تو یہ بات نہ ہوتی۔ (کہ وہ ایک جگہ کچھ دکھائی دے اور دوسری جگہ کچھ اور) نیز صفراوی کے منہ میں شکر کڑوی معلوم ہوتی ہے تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ احساس کے اختلاف کا سبب منفعلات کا اختلاف ہے۔

ہم (اس کے جواب میں) کہتے ہیں کہ اصحاب اشکال کی تردید ہم وہاں کریں گے جہاں کون وفساد کے علم کا بیان ہوگا۔ پھر جو (امور) رنگ کو شکل سے ممتاز کرتے ہیں وہ تین وجوہ سے ہیں۔

پہلی (وجہ امتیاز) شکل لمس سے محسوس ہوتی ہے۔ حالانکہ رنگ لمس سے محسوس نہیں ہوتا۔ لہٰذا شکل رنگ کے سوا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ جو محسوس ہے وہی شکل ہے۔ بلکہ محسوس وہ ہیئت ہے جو حواس میں حاصل ہوتی ہے جیسا کہ شیخ نے اکثر مقامات پر اس کی صراحت کی ہے پھر اس ہیئت میں اجرام کی شکلوں کا اختلاف (اثر انداز) ہے اور یہ جائز ہے کہ ایک خاص شکل آلۂ بصر کے لئے ایک اثر کا افادہ کرے اور آلۂ لمس کے لئے دوسرے کا۔ تو ہم کہیں گے

کہ اس میں جو آثار حاصل ہوتے ہیں وہ اشکال ہوں گے یا غیر اشکال۔ اگر وہ اشکال ہیں اور ہر شکل ملموس ہوتی ہے تو جو اثر آنکھ میں حاصل ہوا ہے وہ بھی ملموس ہے۔ اور یہ خلاف مفروض ہے اور اگر وہ اشکال نہیں تو یہ بات ثابت ہوئی کہ اشکال کے سوا اور کیفیتوں کا وجود بھی ہے۔ اور جب یہ جائز ہوا تو جسم خارجی میں اس کے اثبات کا کون مانع ہے۔

مگر ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ تم نے جو کچھ بیان کیا وہ کیفیت کے وجودِ خارجی پر دلالت نہیں کرتا بلکہ وہ زیادہ سے زیادہ اس استبعاد کے باطل ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ کیفیت کے لئے خارج میں وجود ہے مگر یہ (امر) اس کے وجود کے یقین کا فایدہ نہیں دیتا۔

مگر یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ سوال اسی شخص سے ہوسکتا ہے جو یہ تسلیم کرتا ہے کہ احساس سے مراد یہ ہے کہ مبصرات کی صورتیں آنکھ میں منطبع ہوجائیں۔ مگر ہم تو اس مذہب کو باطل کر چکے ہیں۔ لہذا یہ سوال ہم پر نہیں ہوسکتا۔ اور اس مذہب کے فاسد ہونے کے لئے (یہی دلیل) کافی ہے کہ وہ ایسی محسوس کیفیتوں میں شک کی طرف لیجاتا ہے۔ ٢٦٨

دوسری (وجہ امتیاز) اثبات کیفیات ہیں۔ رنگ۔ مزہ۔ بو۔ ہیں باہمی تضاد ہوتا ہے۔ حالانکہ اشکال میں تضاد نہیں ہوتا۔

تیسری (وجہ امتیاز) شکل کا احساس رنگ کے وجود پر موقوف ہے۔ اگر رنگ خود ہی شکل ہو تو ایک چیز کا احساس خود اسی چیز کے احساس پر موقوف ہوجائیگا۔ رہا حمامہ کا طوق تو اس میں سے کوئی ایک چیز نہیں دکھائی دیتی بلکہ وہاں اسکے پروں کے اطراف ہیں جو جہت والے ہیں۔ اور ان کی ہر جہت کا ایک رنگ ہے اور یہ کھڑے ہوکر دیکھنے والے کے قیاس کرتے دوسری جہت کے رنگ کو چھپا لیتا ہے۔

ان کا یہ قول کہ احساسات کا اختلاف منفعلات کے اختلاف کے سبب سے ہوتا ہے تو اس کا جائز ہونا مسلم ہے۔ مگر اس وقت جبکہ ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ احساس سے مراد بصر کا محسوس سے منفعل ہونا ہے۔ اور اگر اس کو باطل کریں تو ان کا بیان خود ہی رد ہوگیا۔

چوتھی فصل

مزاجوں کو کیفیت کہنے والے کی تردید

وہ یہ کہتے ہیں کہ مزاج جب ایک حد پر ہو۔ تو اس کا ایک معین رنگ اور مزہ ہوگا
اور اگر وہ دوسرے حال پر اور دوسری حد پر ہو تو اس کا دوسرا رنگ اور دوسرا
مزا ہوگا۔ حالانکہ رنگ مزہ اور باقی وہ امور جو انھیں کے قایم مقام ہیں ایک چیز ٢٦٨
ہیں اور مزاج دوسری چیز ہے۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک کا ایک مخصوص مزاج ہے
جو قوتِ لامسہ میں کچھ فعل کرتا ہے۔ اور قوتِ باصرہ میں کچھ اور۔

مگر یہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ مزاجوں کے باہمی تفاوت کے باوجود کوئی مزاج
ان مفروضہ حدود سے خارج نہیں ہوتا۔ جو غایتوں کے درمیان ہیں۔ اور وہ
لامحالہ ملموس ہوگا بشرطیکہ وہ قوت اور ضعف میں لامس کا مخالف ہو۔ اور اگر
وہ اس (لامس) کا مساوی ہے تو ملموس نہ ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مزاجوں
کے حدود ملموس ہیں اور رنگوں کے غیر ملموس۔ نیز ان کیفیات میں غایات
تضاد (باہمی تضاد کی انتہائیں) پائی جاتی ہیں اور مزاج میں غایات نہیں ہوتیں بلکہ
متوسط ہوتے ہیں۔ لہذا یہ چیزیں مزاجوں کے سوا ہیں۔

دوسرا باب

کیفیات ملموسہ

یہ کیفیتیں بارہ[۱۲] ہیں

یعنی حرارت[۱]۔ برودت[۲]۔ رطوبت[۳]۔ یبوست[۴]۔ لطافت[۵]۔ کثافت[۶]۔ لزوجت[۷] (چسپیدگی چیپ) خشاشت[۸] (بھربھرا ہونا) جفاف[۹] (خشک ہونا) بلت[۱۰] (تری نمناکی) ثقل[۱۱]، خفت[۱۲]۔ کبھی اس سلسلہ باب میں (اور چار کیفیتوں) کو بھی داخل کر دیتے ہیں۔ یعنی۔ خشونت[۱] (درشتی) ملاست[۲] (نرمی چمکاہٹ) صلابت[۳]۔ لین[۴]۔ لہذا ہم ان میں سے ہر ایک کی حقیقت اور اس کے احکام (اور اقسام کو) گیارہ فصلوں میں بیان کرینگے۔

پہلی فصل

حرارت اور برودت کی تعریف

(شیخ نے) شفاء میں بیان کیا ہے کہ حرارت وہ ہے جو مختلفات کو جدا

پہلی فصل

کر دیتی ہے۔ متشاکلات کو ایک دوسرے سے ملا دیتی ہے اور برودت وہ ہے جو متشاکلات اور غیر متشاکلات دونوں کو جمع کر دیتی ہے۔ مگر حرارت کے متعلق حدود میں بیان کیا ہے کہ وہ ایک کیفیت فعلی ہے اور وہ جس میں سے ہوتی ہے اس میں خفت پیدا کر کے اس کو اوپر کی جانب حرکت دیتی ہے اور اس کو یہ عارض ہوتا ہے کہ متجانسات کو جمع کرے اور مختلفات کو علیحدہ کرے۔ اور یہ وہ تخلخل پیدا کرے جو کیف کے باب سے ہے اور وہ تکاثف پیدا کرے جو وضع کے باب سے ہے اس لیے کہ وہ کثیف کو تحلیل کرتی اور لطیف کو اوپر چڑھا دیتی ہے۔

واضح ہو کہ تخلخل سے کبھی قوام کی رقت مراد ہوتی ہے جو کیف کے باب سے ہے اور کبھی اس سے اجزاء کا اس طرح پھیل جانا مراد ہوتا ہے کہ اس میں جرم غریب مخلوط ہو جائے اور یہ (تخلخل) وضع کے باب سے ہے۔ لہذا اس (تخلخل) کے مقابل کا تکاثف ایسے اجزا کا اجتماع ہے۔ جن کی طبیعت ایک ہے اور جسم غریب کا ان کے درمیان سے خارج ہو جاتا ہے اس حیثیت سے کہ حرارت کا کام لطافت و رقت پیدا کرنا ہے۔ لہذا وہ اس تخلخل کے لئے مفید ہے جو کیف کے باب سے ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ وہ متشاکلات کو جمع اور مختلفات کو علیحدہ کرتی ہے وہ اس تکاثف کے لئے مفید ہے جو وضع کے باب سے ہے یعنی وہ (تکاثف) جس سے مراد ایک طبیعت والے اجزاء کا اجتماع اور جسم غریب کا ان کے درمیان سے نکل جانا ہے۔

خیال رہے کہ ہمارے اس قول کے کہ "وہ (حرارت) متشاکلات کو جمع کرتی ہے" یہ معنی ہیں کہ ان کو جمع کرتی ہے جو مجتمع نہیں ہیں۔ اور بسیط کے اجزاء (چونکہ) مجتمع ہوتے ہیں۔ لہذا اس جمع و تفریق کا اس کی طرف قیاس کر کے اعتبار نہیں کیا گیا۔ بلکہ اس میں اس جسم کی طرف قیاس کیا گیا ہے جس میں مختلفات جمع ہیں۔ اور یہی مرکب ہے اس تعریف کا ماحصل بس یہی ہے۔ ۲۷۰

اگر یہ کہا جائے کہ رہا اس کا متشاکلات کو جمع کرنا تو وہ ایسا نہیں

پہلی فصل

ہے۔ کیونکہ وہ پانی میں تصعید (چڑھانا) سے تفرق پیدا کرتی ہے اور اسی طرح لکڑی کو راکھ بنا دیتی ہے اور اس میں تفرق پیدا کر دیتی ہے۔ رہا اس کا مختلفات میں تفرق پیدا کرنا تو ایسا (بھی) نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں ان اجزاء عنصریہ کے تفرق کی قوت نہیں ہوتی۔ جو ابرک نورہ لوہے اور سونے میں اور اس حیوان میں ہیں جس کا نام سمندل (سمندر) ہے۔ بلکہ وہ کبھی مختلفات کو جمع بھی کر دیتی ہے جیسے انڈے کی زردی۔ اور سفیدی کا تلازم (حرارت سے) زیادہ ہو جاتا ہے۔ پھر اگر ہم یہ بھی تسلیم کریں کہ آگ متشاکلات کے درمیان جمع اور مختلفات کے درمیان تفرق پیدا کرتی ہے مگر (چونکہ آگ کا) یہ فعل فعل اولی نہیں۔ اس لئے اس سے اس کی تعریف ناجائز ہے۔

اس امر کا بیان کہ یہ فعل اولی نہیں ہے۔ اس کا پہلا فعل ان رطوبتوں میں سیلانیت پیدا کرتا ہے جو برودت سے منجمد ہو گئی ہیں۔ پھر ان کی تحلیل پھر ان کی تصعید اور تبخیر ہے۔ اس لئے اگر تحلیل و تبخیر قبول کرنے میں مجتمعات مختلف ہوں تو ان میں سے کچھ سریع تر اور کچھ بطی تر ہوں گے لہذا جب بطی تر سے سریع تر جلدی کرے گا۔ اور عاصی (یعنی تبخیر و تحلیل کا عمل نہ قبول کرنے والا) کو چھوڑ کر مطیع (یعنی اثر قبول کرنے والا) جلدی کرے تو اس سے تفرق عارض ہوگا۔ مگر جب ان (اجزاء) کی طبائع باہم یکساں ہوں تو (یہ اجزاء) حرکت کی استعداد میں بھی ایک دوسرے کے مشابہ ہوں گے۔ اس لئے ان میں تفرق نہ پیدا ہوگا۔ اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ حرارت کا پہلا فعل رطوبتوں میں سیلان پیدا کرنا ہے تو یہ نسبت اس تعریف کے جو تم نے بیان کی۔ اس کی وہی تعریف اولی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تمہارا یہ قول کہ حرارت پانی میں تفرق پیدا

۱ے لہذا یہ آگ کا فعل اولی نہ ہوا بلکہ آگ کا فعل اولی تو تبخیر و تحلیل تھا جس کے قبول کرنے میں اس مرکب کے اجزاء کی استعداد مختلف تھی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ اجزاء نے جلد اثر قبول کیا۔ اور کچھ اجزاء نے دیر میں تو لامحالہ ان دونوں قسم کے اجزاء میں تفرق پیدا ہو گیا تو یہ آگ کا فعل اولی نہ ہوا۔ بلکہ استعداد اجزاء کے سبب سے یہ تفرق پیدا ہوا۔ مترجم

کرتی ہے۔ بلکہ پانی کے کسی جزء کا ہوا کی طرف تحوّل ہوتا ہے تو اس پانی کے پہلی فصل
درمیان جو اس کی طبیعت کا نہیں ہے تفریق پیدا ہو جاتی ہے۔ پھر اس کو یہ لازم
ہوتا ہے کہ اس ہوا سے اجزاء مائیہ (پانی کے اجزاء) مل جائیں اور وہ ہوا کے ساتھ چڑھ جائیں
اور انھیں کا مجموعہ بخار (بھاپ) ہے۔ رہا یہ کہ وہ (حرارت) لکڑی کو راکھ بنا دیتی
ہے تو یہ اس لئے ہوتا ہے کہ اس کے اندر جو اجزاء ارضیہ ہیں اور اپنے اندر
کی رطوبت مائیہ سے رکھے ہوئے ہیں تو جب خشک و تر میں تفریق ہو جاتی ہے
تو اس سے خشک اجزاء کی پراگندگی عارض ہوتی ہے۔

رہا ابرک نورہ اور لوہا تو آگ ان کی تسئیل کی بھی طاقت ان ترکیبوں ۲۸۱
سے رکھتی ہے جن کو اصحاب اکسیر (کیمیاگروں نے) نقل کیا ہے۔ خصوصاً جبکہ
ایسی چیز سے اس کی (یعنی آگ کی) مدد کی جائے۔ جس کی وجہ سے اس کا اشتعال
بڑھ جائے۔ جیسے گندک اور ہڑتال سے۔ مگر سونے میں آگ تفرق پیدا نہیں
کرتی۔ کیونکہ اس کے بسائط میں شدید تلازم ہے۔ جب کبھی اس میں سے کچھ
(یعنی کوئی جزء) اوپر چڑھنے کی طرف مائل ہوتا ہے تو اس کا (جو جزء) اترنے کی
طرف مائل ہے اس کو روکتا ہے تو اس سے حرکت دوری اور غلیان پیدا
ہوتا ہے اگر یہ عائق (روکنے والا) نہ ہوتا تو وہ اس میں بھی تفرق پیدا کر دیتی۔
اور عائق کی موجودگی میں اگر تفرق ممتنع ہو تو یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ آگ
اس کا قصد نہیں کرتی۔ اور رہا عقد بیض (انڈے کی بستگی) تو یہ اس کا جمع کرنا
نہیں بلکہ اس کے قوام کا تحول ہے۔ پھر آگ بذریعہ تقطیر کے اس میں بھی جلد
تفرق پیدا کر دیتی ہے۔ مگر ان کا یہ قول تو درست ہے کہ جمع اور تفریق آگ کے
اوّلی فعل نہیں۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مرکب کی طرف قیاس کر کے اس
جمع اور تفریق کا اعتبار کیا جاتا ہے اور حرارت کا پہلا فعل اوپر کی جانب حرکت
دینا ہے مگر (یہ فعل) اوپر چڑھانے والے میل کے ذریعے سے ہوتا ہے لیکن
مرکب کے اجزاء چونکہ تصعد (چڑھنا) قبول کرتے ہیں بلحاظ استعداد مختلف ہوتے
ہیں۔ کیونکہ پانی بہ نسبت زمین کے اس کو زیادہ قبول کرنے والا ہوتا ہے
لہٰذا حرارت جب ان اجزاء کو اوپر کی جانب حرکت دیتی ہے تو جو ان میں چڑھنے

کے زیادہ قابل ہوتا ہے وہ بطئی تر سے پہلے چڑھ جاتا ہے۔ اور بطئی تر بھی عاصی (سے مرکب کا وہ جزء جو چڑھ نہیں سکتا) کو چھوڑ کر حرکت کرتا ہے۔ تو اس وجہ سے ان مختلفات میں تفرق ہو جاتا ہے۔ (اور آگ کے اثر سے) متشاکلات کا اجتماع اس لئے ہوتا ہے کہ جن کی طبیعتیں یکساں ہیں ان کے آثار بھی یکساں ہوتے ہیں لہٰذا جو سریع القبول ہوتا ہے وہ پورے کا پورا حرکت کرتا ہے۔ اور عاصی (اثر قبول نہ کرنے والا) کا کوئی حصہ حرکت نہیں کرتا۔ اس سبب سے ان کا اجتماع عارض ہوتا ہے۔

ہاں کبھی ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ تصوّر نہ قبول کرنے والا اس سے مخلوط ہو جاتا ہے جو تصوّر قبول کرتا ہے اور یہ مخالطت بھی شدید ہوتی ہے لہٰذا حار ان دونوں کے درمیان تفریق پیدا کرنے سے پہلے لطیف اوپر چڑھ جاتا ہے اور اس کثیف کو بھی اپنے تابع کر لیتا ہے جو قوت میں لطیف سے مغلوب ہے تو ہمیں معلوم ہوا کہ حرارت کا پہلا کام اوپر کی طرف چڑھانا ہے۔ بس اسی سبب سے اس کی تعریف میں یہ خاصیت بیان کی گئی۔ وہ کہتا ہے کہ وہ ایک ایسی قوّتِ محرکہ ہے کہ وہ جس میں ہوتی ہے۔ اس میں خفت پیدا کر کے اس کو اوپر کی جانب حرکت دیتی ہے۔ پھر وہ کہتا ہے کہ اس کو یہ عارض ہوتا ہے کہ ہم جنسوں کو جمع کرے اور مختلفات میں تفرق پیدا کرے یعنی اس جمع اور تفریق کا صدور حرارت سے ہے (مگر یہ) پہلا صدور نہیں۔ بلکہ یہ خاصیت اولیٰ کا تابع ہے اور وہ (یعنی خاصیت اولیٰ یہ ہے کہ) وہ (حرارت) اوپر کی طرف اس طرح حرکت دیتی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے تو ظاہر ہوا کہ ۲۷۲
حدود میں جو رسم (تعریف) بیان کی گئی ہے وہ اس رسم سے اولیٰ ہے جو شفاء میں بیان کی گئی ہے۔

خیال رہے کہ اس کا یہ قول کہ "وہ ایک ایسی کیفیت فعلیہ محرکہ ہے" غور طلب ہے۔ کیونکہ فعلیہ کیفیت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کیفیت جو مطلق کسی امر میں اثر کرتی ہے اور محرک کا مفہوم یہ ہے کہ وہ جو کسی چیز میں اثر کرتی ہے وہ حرکت ہے اور جو مطلق کسی چیز کا مفید ہو گا وہ اس کا جزء رہے گا جو کسی (خاص) چیز

یعنی حرکت کا مفید ہے تو مفید حرکت پر دلالت کرنے والا مفید مطلق پر دلالت تضمنی کرے گا۔ لہذا اس کا یہ قول کہ وہ ایک کیفیت فعلیۂ محرکہ ہے (بہ لحاظ تکرار) ٹھیک تمہارے اس قول کا قایم مقام ہو جائیگا کہ وہ جوہر جسمانی حیوانی ہے لہذا اس (تکرار) کو حذف کر دینا بہتر ہے اگر یہ کہا جائے کہ بے شبہ تعریف مذکورہ حد نہیں ہے کیونکہ وہ مقومات سے مرکب نہیں ہے اور وہ رسم بھی نہیں۔ کیونکہ رسم وہ تعریف ہے جو ایسے لازم بیّن سے ہو کہ ذہن اس سے اس کے ملزوم کی ماہیت کی طرف (بلا تکلف) منتقل ہو۔ مگر تم نے جو بیان کیا ہے وہ تو ایسی نہیں کیونکہ اوپر کی جانب۔ حرکت سمجھ لینے اور متشاکلات کے درمیان جمع اور مختلفات کے درمیان تفریق سمجھ لینے سے یہ سمجھنا لازم نہیں آتا کہ اس میں موثر وہی حرارت ہے بلکہ ہم تا وقتیکہ حرارت کا مشاہدہ نہ کریں اور اس سے ان آثار کو ظاہر ہوتا) نہ دیکھ لیں تو ہرگز یہ نہ معلوم ہوگا کہ یہ آثار اس کو لازم ہیں۔ چونکہ ان آثار کا اس کو ثابت ہونا ہم کو اسی وقت معلوم ہو سکتا ہے جبکہ پہلے ہم کو اس حرارت کی معرفت اور اس کی طرف (ان آثار کے) استناد کا علم بھی ہو جائے۔ لہذا یہ آثار اس کے معرف نہیں ہو سکتے ورنہ دور لازم آئے گا۔ تو ہم کہیں گے کہ ان کیفیتوں کے رسوم بیان کرنے سے ان کی ماہیتوں کا افادہ مقصود نہیں۔ کیونکہ اس کے متعلق ممکنہ افادہ حس کو ہو جاتا ہے۔ بلکہ ان (رسوم کی) غرض یہ ہوتی ہے کہ ان کی خاصیتوں اور آثار کا ذکر اس طرح کر دیا جائے کہ وہ اپنے غیر سے ممیز ہو جائیں اور ان لوازم کے ذکر سے یہ غرض پوری ہو گئی۔

دوسری فصل

حرارت اور برودت کا ثبوت

بعض قدماء نے عدم حرارت کو برودت قرار دیا ہے مگر یہ باطل ہے کیونکہ جمود تکثیف سیلان اور ترقیق ثبوتی اور ایک دوسرے کے متقابل افعال ہیں اور ان میں سے کسی کا بھی استناد مشترکہ جسمیت کی طرف نہیں ہو سکتا (جو سب میں یکساں) مشترک ہے اور نہ کسی امر عدمی) کی طرف ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وجودی اثر کا استناد ایک عدمی موثر کی طرف ممتنع ہے۔ لہذا دو ثبوتی کیفیتیں ضروری ہیں تاکہ وہ ان افعال کی مصدر ہوں جو ایک دوسرے کے متقابل ہیں۔ ۲۷۳

اگر یہ کہا جائے کہ تکثیف میں جسمیت مشترکہ ہی موثر ہے۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ حرارت نہ ہو۔ تو یہ کہنا اس کہنے سے اولی نہیں کہ تسییل میں موثر جسمیت ہوتی ہے بشرطیکہ برودت نہ ہو (یعنی یہ دونوں قول یکساں ہوں گے۔ بس یہی جواب ہے)۔

تیسری فصل

حار یا بارد کس کو کہتے ہیں

حار کبھی اس کو کہا جاتا ہے جس کی حرارت و سخونت محسوس ہوتی ہو۔ جیسے آگ۔ اور کبھی اس کو بھی کہا جاتا ہے جو ایسا نہ ہو۔ بلکہ اس سے اس کیفیت کا ظہور بدن حیوانی کی ملاقات پر موقوف ہو۔ یہ ان غذاوں اور دواؤں کی طرح ہے جن کو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ حار و بارد ہیں۔ پھر اس طرح کی حرارت و برودت معلوم کرنیکے دو طریقے ہیں۔ ایک تجربہ۔ دوسرا قیاس۔ اور اس کے کئی طریقے ہیں۔ کبھی وہ (یعنی اطباء) رنگ سے استدلال کرتے ہیں۔ مگر یہ سب سے کمزور طریقہ ہے اور کبھی مزے سے کبھی بُو سے کبھی سرعت انفعال اور عسرت انفعال سے کیونکہ متخلخل جس سے ملتا ہے (اس کا اثر) بہ نسبت متکاثف کے جلدتر قبول کرتا ہے اور اس کا سبب متخلخل کی جرمیت کی کمزوری اور متکاثف کی جرمیت کی قوت ہے۔

اور جب ایسا ہے تو وہ اجسام جو قوام میں برابر ہیں پھر ایک فاعل سے حرارت قبول کرنے میں متفاوت ہیں تو جو (اثر) زیادہ قبول کرنے والا ہے ضرور ہے کہ وہ اپنی طبیعت میں زیادہ گرم ہو کیونکہ جب ان (اجسام) کی طرف فاعل کی نسبت ایک ہے اور جسم کا دونوں اثروں کو قبول کرنا بھی ایک ہے تو زیادہ

تیسری فصل

قبول کرنے والے کو اگر اس سے ایسا اختصاص نہ ہو جو (اثر) خارجی کا ممد و معاون ہے۔ تو جو اثر ان میں حاصل ہوا ہے وہ اس اثر سے قوی تر نہ ہوگا جو اس کے ساتھی کو حاصل ہوا۔ مگر جب منفعلات قوام میں مختلف ہوں تو جس کا قوام قوی تر ہے اگر وہ فوری منفعل ہوگا تو یہ اس امر کی دلالت ہے کہ اس کے اندر ایسی چیز موجود ہے جو اس کیفیت کی مقتضی ہے مگر جو زیادہ کمزور ہے وہ اپنی سرعت انفعال سے کسی چیز پر دلالت نہیں کرتا۔ کیونکہ یہ احتمال ہے کہ یہ اس کے قوام کے ضعف کی وجہ سے ہو اور ان کا استدلال جو اشتعال اور
۲۷۴ جمود کے حال سے ہے وہ بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ کیونکہ دو جسم جو قوام میں ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ یہ دونوں جب ایسے فاعلوں کو عارض ہوتے ہیں۔ جو قوت میں ایک دوسرے کے برابر ہیں تو جلد تر منجمد ہو جانے والا ابرد (سرد تر) اور جلد تر مشتعل ہونے والا احر (گرم تر) ہے لیکن اگر وہ دونوں قوام میں مختلف ہوں اور اگر متکاثف کا اشتعال شدید تر ہو تو یہ حکم لگایا جائے گا کہ وہ اسخن ہے اور اگر متخلخل کا اشتعال یا جمود سریع تر ہو تو اس میں یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ کیونکہ بعض وقت یہ قوام کی رقت کے سبب سے بھی ہوتا ہے۔ اس نوع کی تفصیلی بحث ہم نے اپنی شرح قانون میں بیان کی ہے۔

چوتھی فصل

حرارت عزیزیہ کی ماہیت

بعض وقت یہ گمان کیا جاتا ہے کہ وہ (حرارت عزیزیہ) حرارت غریبہ کی مخالف نوع ہے کیونکہ اس (یعنی شیخ) نے قانون میں لکھا ہے کہ خارجی حار جب اعتدال کو باطل کرنا چاہتا ہے تو حار عزیزی اس کی سب سے زیادہ مقاومت کرتا ہے یہاں تک کہ سموم حارہ کی مدافعت بھی حرارت عزیزیہ ہی کرتی ہے لہذا وہ طبیعت کا آلہ ہے کہ کوئی حار وارد ہو تو اس کے ضرر کو دفع کرنے کیلئے وہ روح میں اس کی مدافعت کی تحریک کرتی ہے اور اگر کوئی بارد وارد ہو تو اس کے ضرر کو مضادیت (ضد ہونے کے) سبب سے دفع کرتی ہے۔ مگر برودت میں یہ خاصیت نہیں۔ اگر کوئی حار وارد ہو تو وہ (برودت) اس کا مقابلہ اور روک تھام صرف ضد ہونے کی حیثیت سے کرتی ہے۔ اور اگر کوئی بارد پیش آئے تو مقابلہ نہیں کرتی۔ لہذا حرارت عزیزیہ وہ ہے جو رطوبات عزیزیہ کو حرارت غریبہ کے غلبے سے بچاتی ہے۔ بس حرارت عزیزیہ تمام قویٰ کا آلہ ہے اور برودت اس کی منافی ہے اسی واسطے حرارتِ عزیزیہ کہا جاتا ہے اور برودت عزیزیہ نہیں کہا جاتا۔

چوتھی فصل

حیوانِ شفاء میں (شیخ نے) معلم اول سے بیان کیا ہے کہ اس (یعنی معلم اول) نے کہا ہے کہ وہ حرارت منویہ جس کے سبب سے (جنین) علاقہ نفس کو قبول کرتا ہے وہ اس حار کی جنس نہیں ہے جو اسطقسی ناری ہے (یعنی یہ حرارت عنصر نار کی جنس نہیں ہے) بلکہ اس حار کی جنس سے ہے۔ جس کا فیضان اجرام سماویہ سے ہوتا ہے کیونکہ مطلق مزاج معتدل جوہر سماء کے مناسب ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ اس سے نکلا ہے۔ حار سماوی اور حار اسطقسی میں فرق ہے۔ اس کا اعتبار اس طرح کرو کہ حرارتِ آفتاب کی جو تاثیر عین العشی (یعنی رتوندیے) کی آنکھ میں ہوتی ہے۔ وہ حرارتِ نار کی نہیں ہوتی۔ لہذا اس حرارت کے تابع حیات ہوتی ہے۔ جو حرارت ناری کی تابع نہیں ہوتی۔ اور اسی کے سبب سے روح جسم الہی ہو جاتی ہے۔ اس کی نسبت منی اور اعضاء سے ایسی ہے۔ جیسے عقل کی نسبت قوائے نفسانیہ سے ہے۔ لہذا مجردات میں عقل سب سے افضل ۲۷۵
ہے اور اجسام میں روح سب سے افضل ہے۔

مگر اس کے متعلق میرا خیال ہے کہ آگ جب پانی اور عناصر سے مل جاتی ہے تو یہ ناریت اس مرکب کو طبخ اور اعتدال اور قوام کا فائدہ دیتی ہے۔ اور وہ اتنی زیادہ نہیں ہوتی کہ اس کا قوام باطل ہو جائے۔ اور اس کو جلادے۔ اور نہ اتنی کم ہوتی ہے کہ اس طبخ سے عاجز ہو جو موجبِ اعتدال ہے۔ بس یہی حرارت عزیزیہ ہے۔ اور (حرارت عزیزیہ) حر غریب (یعنی غیر طبعی گرمی) کی اسواسطے مدافعت کرتی ہے کہ وہ غریب تفریق چاہتی ہے۔ اور یہ حرارتِ عزیزیہ نضج اور طبخ سے جو افادہ کرتی ہے اس کی موجودگی میں حرارتِ غریبہ پر ان اجزاء کی تفریق دشوار ہوتی ہے۔ بس اسی سبب سے حرارت عزیزی حرارت غریبی کو دفع کرتی ہے۔ لہذا اس حرارتِ عزیزی اور غریبی میں ماہیت کا فرق نہیں۔ بلکہ (فرق) اس بات کا ہے کہ وہ (یعنی حرارتِ عزیزیہ) اس مرکب کا جزء ہوتی ہے اور حرارت غریبہ ایسی (یعنی مرکب کا جزء) نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ اگر ہمکو یہ توہم ہو کہ حرارتِ غریبہ مرکب کا جزء اور حرارت عزیزیہ مرکب سے خارج ہے تو اسوقت عزیزیہ غریبہ کا فعل کرے گی۔ اور غریبہ عزیزیہ کا فعل کرے گی لیکن اگر یوں کہا جائے کہ حرارت عزیزی حرارت غریبہ کی مخالف ہے تو یہ ایسی بات ہے کہ جس کا کوئی ثبوت نہیں۔

پانچویں فصل

رطوبت اور یبوست

شیخ نے کہا ہے کہ جمہور یہ گمان کرتے ہیں کہ جسم رطب وہی ہوتا ہے کہ جب کوئی چیز اس کو چھوے تو وہ اس کو چمٹ جاتا ہے جیسے پانی۔ اور ان کا اعتقاد ہے کہ یہ رطوبت کی حقیقت ہے۔ مگر یہ باطل ہے۔ کیونکہ جسم جب رقیق تر ہوگا تو جو اس جسم سے لمس کرے اس کا التصاق (چمٹ جانا) بھی کمتر ہوگا۔ اور جب وہ (جسم) غلیظ تر ہوگا تو اس کی ملازمت (اپنے لامس سے) زیادہ اور شدید تر ہوگی۔ کیونکہ لطیف اور عمدہ پانی میں جب انگلی ڈبوئی جائے تو اس سے انگلی کو جو (لطیف پانی) لگ جاتا ہے وہ اس سے کمتر ہوتا ہے جو غلیظ پانی اور روغن یا شہد سے (انگلی کو) لگتا ہے۔ اگر دوسرے کو چمٹ جانا رطوبت کی وجہ سے ہو تو ہر وہ چیز جس میں رطوبت زیادہ ہو اس کا التصاق بھی شدید تر ہونا چاہیئے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے تو ثابت ہوا کہ التصاق (رطوبت کو نہیں بلکہ) کثافت و غلظت کو لازم ہے۔ ۲۷٦

جب یہ اعتبار باطل ہوگیا تو رطوبت و یبوست کے لئے یہی خصوصیت رہ گئی کہ وہ اپنی شکل چھوڑ کر) دوسرے کی شکل بہ سہولت قبول کرے اور اس کو آسانی سے چھوڑ (بھی) دے تو (وہ رطب ہے) یا یابس (وہ ہے) جو اشکال غریبہ

پانچویں فصل

کو دشواری سے قبول کرے اور ان کو دشواری سے چھوڑے۔ لہذا رطوبت وہ کیفیت ہے جس کے سبب سے جسم بسہولت حاوی غریب کی شکل اختیار کرے اور آسانی سے اس کو چھوڑ بھی دے۔ اور یبوست وہ کیفیت ہے کہ جس کے سبب سے شکل غریب کا قبول کرنا اور ترک کرنا دونوں دشوار ہوں۔ یہ وہ بات ہے جو اس (شیخ) نے شفاء میں بیان کی ہے اور یہ رسم اس سے بہتر ہے جو اس (شیخ) نے اپنے (رسالہ) حدود میں بیان کی ہے کہ رطوبت ایک انفعالی کیفیت ہے جو حصر اور تشکل غریب کو آسانی سے قبول کرتی ہے۔ مگر اس کی حفاظت نہیں کرتی۔ بلکہ خود اپنی شکل کی طرف رجوع کرتی ہے۔ اور یبوست ایک کیفیت انفعالی ہے جو تشکل کو دشواری سے قبول کرتی ہے۔ اس عبارت میں دو نقص ہیں۔

اول یہ کہ رطوبت کو قابل تشکل قرار دیا ہے۔ مگر یہ محال ہے کیونکہ خود رطوبت تشکل کے قابل نہیں ہوتی۔ بلکہ رطوبت کے سبب سے جسم تشکل قبول کرتا ہے۔ مگر یہ کہ (اس قول کی توضیح میں) یہ کہا جائے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جسم اس کیفیت کے سبب سے شکل آسانی سے قبول کرتا ہے۔ یہی وہ بات ہے جس کی صراحت (شیخ نے) کتاب شفاء میں کی ہے۔

دوسرا (نقص) یہ ہے کہ اس (یعنی شیخ) نے کہا ہے کہ وہ کیفیت انفعالی جو قابل تشکلات ہے۔ لہذا قابل تشکلات انفعالیت پر دلالت تضمنی کرتا ہے لہذا اس کا حذف کرنا ضروری ہوا۔ اور جب ہم اس قید کو حذف کردیں اور اس کے اس قول "قابل تشکلات" کو اس پر حمل کریں کہ وہ (کیفیت ایسی ہے) کہ جس کے سبب سے جسم تشکلات قبول کرتا ہے تو رطوبت کی تعریف اسطرح ہوئی کہ "رطوبت وہ کیفیت ہے کہ جس کی وجہ سے جسم تشکلات کو قبول کرتا ہے" اور یہی وہ (تعریف) ہے جو شفاء میں مذکور ہے (رطوبت) کی رسم سے متعلق ہے۔ بس یہی (کہنا) ہے ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم نے رطب کی یہ تفسیر کی ہے کہ رطب وہ ہے کہ دوسرے سے اسکا التصاق اور انفصال آسان ہو جس کی دلیل یہ ہے کہ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ رطب بحیثیت رطب ہونیکے

پانچویں فصل

جب یابس سے مخلوط ہو جاتا ہے تو اس کو تشتت (متفرق ہونے) سے رک جانے
کا فائدہ دیتا ہے اور یہ اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ وہ جس سے
لمس کرے اس کو چمٹ نہ جائے۔ بیشک ہوا (جو حار رطب ہے) اگر خشک مٹی
سے مخلوط ہو جائے تو اس کو ایک جگہ جمع ہونے کا فایدہ نہ دے گی۔ بلکہ اس کو
اور زیادہ پراگندہ کر دے گی تو معلوم ہوا کہ التصاق بالتماس (چھونے سے چمٹ
جانا) رطوبت کی شرط ہے۔ ۲۷۷

نیز اگر یبوست کی تفسیر ہم یہ کریں کہ وہ کیفیت جس کے اعتبار سے
اشکال کا قبول کرنا دشوار ہوتا ہے تو اس کے اور صلابت (سختی) کے درمیان
کوئی فرق نہ رہا۔ لہذا یہ ضروری ہوا کہ آگ اپنے یابس ہونے کے سبب سے
صلب (سخت) بھی ہو۔ مگر یہ باطل ہے۔ کیونکہ آگ عناصر میں سب سے زیادہ
لطیف اور ان میں سب سے زیادہ رقیق اور کثافت سے بعید تر ہے اور جب
ایسا ہے تو آگ سب عناصر سے زیادہ اشکال غریبہ کو بسہولت قبول کرے گی
لہذا یہ ضروری ہوگا کہ آگ سب عناصر سے زیادہ رطب ہو۔ مگر کوئی عقلمند تو
ایسا نہیں کہے گا (کیونکہ نار حار یابس ہے) اور بعض کا قول ہے کہ اگر ہم تنور کو
ایک مہینہ یا دو مہینے تک سلگا ہوا رکھیں تو تنور کے اندر کی ہوا کا اکثر حصہ آگ
میں تبدیل ہو جائے گا۔ تو یہ چاہئے تھا کہ اس ہوا میں رکاوٹ ظاہر ہوتی کیونکہ
آگ خشک ہے اور یابس ممانعت کرنے والا ہوتا ہے۔ مگر جب اس کے اندر
ہم کوئی جسم داخل کرتے ہیں تو ہمیں کوئی رکاوٹ بالکل معلوم نہیں ہوتی بلکہ
اس ہوا کا آگ کی طرف استحالہ ہو جانے کے سبب سے وہ اکثر لطیف تر اور
فرق کو زیادہ قبول کرنے والی ہو جاتی ہے۔ لہذا یہ ان کے قول کے باطل
ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

رہا شیخ کا یہ قول کہ اگر رطوبت التصاق کے سبب ہو تو جس میں التصاق
زیادہ ہے اس میں رطوبت بھی زیادہ ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ کثرت
التصاق سے اگر تمہاری مراد التصاق کی سہولت ہے تو بے شبہہ ایک چیز
جب زیادہ رطب ہوگی تو دوسرے سے اس کا التصاق بھی آسان تر ہوگا

پانچویں فصل

مگر شہد بہ نسبت پانی کے اپنے غیر سے زیادہ آسانی سے نہیں چمٹتا۔ بلکہ پانی (کا دوسرے سے التصاق بہ نسبت شہد کے) آسان تر ہے۔ جو محسوس ہے۔ نیز شہد کا انفصال دشوار تر ہے اور جو چیز ایسی ہو اس کا اتصال بھی دشوار تر ہوگا۔ تو اس تقدیر پر یہ لازم نہ آئے گا کہ شہد پانی سے زیادہ رطب ہے اور اگر کثرت التصاق سے تمھاری مراد دوامی التصاق ہونا ہے تو ہم نے رطوبت کی تفسیر دوام التصاق سے تو نہیں کی ہے جو ہمیں یہ لازم آئے کہ جس کا التصاق زیادہ دائمی ہو وہ زیادہ رطب ہو۔ اور ہم یہ کیسے کہتے (جب ہم یہ جانتے ہیں کہ) التصاق زیادہ دائمی ہوگا تو یہ ضروری ہوگا کہ التصاق دشوار تر (بھی) ہو۔ اور یہ اس کی ضد ہے جو ہم نے رطوبت کی تفسیر کی ہے یعنی سہولت التصاق کی۔

حاصل یہ کہ جو محال انھوں نے بیان کیا ہے یہ تو اس صورت میں لازم آئے گا۔ جبکہ ہم رطوبت کی تفسیر دوام التصاق سے کریں۔ اور اگر ہم (رطوبت) کی تفسیر سہولت التصاق سے کریں تو ان کا یہ قول لازم نہیں آتا اور اگر یہ کہا جائے کہ رطوبت کی حقیقت میں التصاق کا اعتبار کریں خواہ وہ کیسا ہی اعتبار ہو تو یہ لازم آئے گا کہ جس کا التصاق زیادہ دائمی ہو وہ زیادہ رطب ہو۔ تو ہم کہیں گے کہ ہم اس کے تو قائل نہیں کہ خود التصاق رطوبت ہے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ التصاق وہ عرض ہے جو اضافت کے باب سے ہے۔ حالانکہ رطوبت کیف کے باب سے ہے بلکہ (ہم یہ کہتے ہیں کہ) رطوبت وہ کیفیت ہے جس کے اعتبار سے جسم دوسرے کے ساتھ التصاق کے لئے تیار ہو جاتا ہے اور اس کیفیت کو لامحالہ وہ سہولت انفصال لازمی ہے۔ جو دشواری انفصال کی منافی ہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسے وہ لوگ یہ نہیں کہتے کہ رطوبت خود وہی شکل ہے یہاں تک کہ جس کی شکل میں زیادہ ثبات ہے۔ اگر وہ یابس بھی ہو تو زیادہ رطب ہو جائے۔ بلکہ وہ (تو) یہ کہتے ہیں کہ شکل کو سہولت کے ساتھ قبول کرنے کا نام رطوبت ہے۔ بس یہاں بھی ایسا ہی ہے۔ پھر تو جس کا انفصال دشوار اس کا اتصال بھی دشوار ہے (اور وہی) رطب ہے۔ مگر ہم نے چونکہ رطب اس کو قرار دیا ہے جس کا اتصال آسان ہو تو ہم پر یہ لازم نہ آئے گا

پانچویں فصل

کہ جس کا اتصال دشوار ہو اس کو ہم رطب قرار دیں۔ لہذا ان کے قول کی کمزوری ظاہر ہو گئی۔ اور ثابت ہو گیا کہ رطوبت اس کیفیت کا نام ہے کہ جس کے اعتبار سے (ایک) جسم دوسرے سے بہ آسانی چھٹنے اور اس سے آسانی سے جدا ہونے کیلئے تیار ہو جاتا ہے

رہا یابس تو شاید اس کی حقیقت کے متعلق یہ کہنا قرین صواب ہو گا۔

کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض اجسام کے اجزاء آسانی سے متفرق اور جدا ہو جاتے ہیں۔ پھر ان کی (بھی) دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے بعض ایسے چھوٹے اجزاء سے مرکب ہیں جن میں سے ہر ایک کا انفرادی حیثیت سے حس ادراک نہیں کر سکتی۔ اور ان میں کا ہر ایک سخت ہوتا ہے اور آسانی سے الگ نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان میں سے بعض اجزاء بعض کے ساتھ ایسے لحامات (گوشت کے ٹکڑوں کے) ذریعے متصل ہوتے ہیں جو آسانی سے الگ ہو جانے والے ہیں اور ان میں سے بعض ایسے ہوتے ہیں کہ آسانی سے جدا ہونے میں پورا جسم ان لحامات کا ہم طبع ہوتا ہے۔ لہذا اول (یعنی جو آسانی سے جدا نہیں ہوتا) ہش ہے اور دوسرا (یعنی جو آسانی سے جدا ہوتا ہے) وہ یابس ہے یبوست اس کیفیت کا نام ہے جس کے سبب سے جسم سریع التفرق (یعنی جلد جدا ہونے والا) اور عسیر الاجتماع (یعنی دشواری سے جمع ہونے والا) ہوتا ہے۔ لہذا وہ فرق جو ہیں۔ ہشاشت اور صلابت میں ہے ظاہر ہو گیا۔ یہ بحث مجھے ثابت بن قرئی کے مباحث میں ملی۔

چھٹی فصل

رطوبت اور یبوست کا اثبات ۲۷۹

واضح ہو کہ جب ہم کہتے ہیں کہ رطوبت وہ ہے جس کے سبب سے جسم کے لئے اشکال کا قبول کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ تو یہ کہنا مجازی طور پر ہوتا ہے۔ کیونکہ سہل اور دشوار مضاف کے باب سے ہیں اور رطوبت و یبوست مضاف کے باب سے نہیں ہیں۔ بلکہ اس میں تحقیق یہ ہے کہ رطب وہ ہے جس کی طبیعت میں کوئی امر اشکال غریبہ کے قبول اور ترک کا مانع نہ ہو۔ اور یابس وہ ہے جس کی طبیعت میں (کوئی ایسا امر ہو) جو باوجود امکان کے اس کا مانع ہو۔ اس تقدیر پر ان دونوں کے درمیان جو تقابل ہے وہ عدم و ملکہ کے تقابل کی طرح ہے۔ کیونکہ رطوبت کی تفسیر عدم مانع سے کی گئی ہے۔ جس کا احساس اس کے سوا کچھ نہیں کہ کوئی مانع اور معاوق نہ دکھائی دے اور یبوست کی (تفسیر) یہ ہے کہ اس کا مانع دکھائی دے۔ اور رطوبت تنہا جسم کے وجود پر دلالت نہیں کرتی۔ مگر یبوست تنہا اس پر دلالت کرتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ رطوبت یا تو اشکال کے قابل ہوگی یا ان (اشکال) کی علتِ قابلیت ہوگی۔ اگر پہلی بات ہے تو وہ (یعنی رطوبت) امر وجودی نہ ہوگی۔ کیونکہ ایک چیز میں دوسری چیز کی جو قابلیت

چھٹی فصل

ہوتی ہے وہ اگر ذات پر زائد ہو تو اس قابلیت کے لئے اس ذات کی قابلیت بھی (ایک ایسا مفہوم ہوگا) جو اس پر زائد ہے۔ لہذا تسلسل لازم آئے گا۔ اور اگر رطوبت اس قابلیت کی علت ہو تو یہ محال ہے۔ کیونکہ جسم بذاتہ اس کے اور تمام اشکال کے قابل ہے۔ لہذا یابس کے لئے (بھی) قبول حاصل ہوا اور جب جسم کی قابلیتِ اشکال ایک ایسا حکم ہو جو اس کی ذات کے لئے ثابت ہو تو یہ محال ہوگا کہ وہ (جسم) کسی مزید علت کا طالب ہو۔ لہذا ثابت ہوا کہ اس تفسیر کے بموجب رطوبت کوئی وجودی امر نہیں ہو سکتی مگر ہیں کہوں گا کہ ان کی تفسیر کے بموجب اگر رطابت وجودی کیفیت ہو تو وہ تقریباً غیر محسوس ہوگی۔ کیونکہ اس معنی کے بموجب ہوا لامحالہ رطب تر ہے۔ پس اگر رطوبت محسوس ہو تو یہ ضروری ہوگا کہ جب ہوا معتدل ہو تو اس میں نہ تو گرمی ہو اور نہ سردی ہو اور وہ ساکن ہو۔ اس میں حرکت نہ ہو۔ چھونے والا اس کی رطوبت کا احساس کرے اور اگر ایسا ہو تو ہوا ہمیشہ محسوس ہوگی۔ اور اگر ہوا ہمیشہ محسوس ہو تو پھر جمہور اُس کے وجود میں شک نہ کریں اور نہ یہ گمان کریں کہ یہ فضا، جو زمین و آسمان کے درمیان ہے وہ محض خلاء ہے اور چونکہ ایسا نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ انکی
۲۸۰ تفسیر کے بموجب رطوبت غیر محسوس ہے۔ لیکن جب ہم اس سے وہ کیفیت مراد لیں جس کے ساتھ جسم سہل الالتصاق (آسانی سے چمٹنے والا) ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ ایک وجودی امر اور محسوسات میں سے ہے اگرچہ اس میں (بھی) بحث کی گنجائش ہے۔

استقسات کی فصل میں شیخ کا رجحان اس طرف ہے کہ وہ رطوبت غیر محسوس ہے اور کتاب النفس میں (شیخ) نے بیان کیا ہے کہ وہ محسوسات میں سے ہے۔ رطوبت غیر محسوسہ سے شاید اس کی مراد رطوبت میں قبول اشکال کی سہولت ہے اور رطوبتِ محسوسہ سے اس کی مراد سہولتِ التصاق ہے اور اور یہی بلت (تری دنمناکی) ہے۔

ساتویں فصل

حرارت و برودت کو فاعلی کیفیات اور رطوبت و یبوست کو انفعالی کیفیات کیوں کہا جاتا ہے؟

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ جس طرح حار اور بارد میں تاثیر و تاثر ہے اسی طرح رطب اور یابس میں بھی ہے پھر ان میں سے ایک طبیعت کی فعل سے اور دوسری طبیعت کی انفعال سے۔ تم نے کیوں تخصیص کی تو ہم کہیں گے کہ اس کے پانچ وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ اضداد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ سب کے سب متفاعل ہوں۔ کیونکہ جب تک خفیف کی طبیعت باقی ہے ثقیل کا ثقل اس کی خفت میں کوئی تغیر نہیں پیدا کرتا۔ بلکہ خفیف کی خفت کا تغیر اس کی طبیعت کے تغیر کا تابع ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی رطب جب یابس سے ملجاتا ہے تو اس کو نم کر دیتا ہے مگر یہ کہ وہ یابس کو رطب بنا دیتا ہے تو یہ بات دلیل سے ثابت نہیں ہوتی۔ اسیطرح یابس جب رطب سے مخلوط ہو جاتا ہے تو اس کو جذب کر لیتا ہے مگر یہ کہ وہ اس کو یابس بھی بنا دیتا ہے تو یہ دلیل سے ثابت نہیں ہوا۔
رہا حرارت اور برودت میں تو آگے ہم علم الکون میں اس پر دلائل

پیش کریں گے کہ حار کسی بارد کے ساتھ مخلوط ہوئے بغیر بارد میں تبدیل ہو جاتا ہے اور اسی طرح بارد کسی حار کے ساتھ مخلوط ہوئے بغیر حار ہو جاتا ہے۔ ساتویں فصل

حاصل یہ کہ حار اور بارد کا تفاعل برہان سے ثابت ہوا ہے۔ مگر رطب و یابس کا (تفاعل) برہان سے ثابت نہیں۔ بے شبہ برد سے تکثیف و یبوست اور حرارت سے ترقیق و رطوبت حاصل ہوتی ہیں پھر تو حرارت و برودت ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے میں فاعل ہے

۱۸۲ اور یہ دونوں رطوبت اور یبوست دونوں کی فاعل ہیں۔ رہیں رطوبت و یبوست تو دونوں میں ایک کا دوسرے میں فعل نہیں ہوتا اور نہ حرارت و برودت ہی میں ان کی تاثیر ہے۔ لہذا ناگزیر انھوں نے حرارت و برودت کو (کیفیات) فاعلی اور رطوبت و یبوست کو فعلی قرار دیا۔

دوسری (وجہ) اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ رطوبت و یبوست کے درمیان بھی ویسا ہی تفاعل ہے جیسا حرارت و برودت کے درمیان ہے مگر جب ہم حرارت کی تعریف کریں گے تو اس کی تعریف میں یہ نہ کہیں گے کہ اس کا فعل اس کی ضد میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کی ضد میں اس کے فعل کا ہم کو اسی وقت ادراک ہوسکتا ہے جبکہ ہم کو پہلے اس کی ضد کا ادراک ہو جائے اور اس مفروضہ کے بموجب اس کی ضد کا ادراک اس (یعنی حرارت) کے اس فعل سے ہوتا ہے جو اس (ضد) میں ہوا ہے۔ پھر تو ان میں سے ہر ایک دوسرے پر موقوف ہو جائے گی۔ بلکہ حرارت کے معرف لوازم فعلیہ ہیں۔ یعنی اوپر کی طرف چڑھنا۔ متشاکلات کے درمیان جمع اور مختلفات کے درمیان تفریق پیدا کر دینا ہے۔ اسی طرح برودت کی بھی ہم دوسرے افعال سے تعریف کرتے ہیں مگر رطوبت و یبوست کی تعریف ہم یوں کرسکتے ہیں کہ وہ (رطوبت) شکلیں قبول کرنے کی سہولت اور (یبوست) اس کا عدم (یعنی قبولِ اشکال کی عدم سہولت) ہے۔

ساتویں فصل

تیسری (وجہ) کیفیت ہرگز منفعل نہیں ہوتی۔ بلکہ منفعل وہ ہے جو بنفسہ موضوع مستقل ہے اور کیفیت ایسی نہیں ہوتی بلکہ کیفیت موضوع مستقل بالذات کو انفعال کے لیئے آمادہ ہونے کی علت ہوتی ہے اور کبھی اس کو فعل کی جانب آمادہ ہونے کی علت ہوتی ہے۔ مگر رطوبت ویبوست پہلے قبیل سے ہیں اسلئے ہم نے ان کو لامحالہ انفعالیت سے موسوم کیا۔ اور حرارت وبرودت دوسرے قبیل سے ہیں اس لئے ہم نے ان کو لامحالہ فعلیت سے موسوم کیا۔

چوتھی (وجہ) جب ہم حرارت وبرودت کی اضافت رطوبت ویبوست کی جانب کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں (حرارت وبرودت) ان (رطوبت ویبوست) میں فاعل ہیں۔ حالانکہ رطوبت ویبوست ان دونوں (حرارت وبرودت) میں (راست) کوئی فعل نہیں کرتے۔ بجز (فعل) بالعرض کے جیسے خنق جو رطوبت کی طرف منسوب ہے اور یہ یا تو اس سبب سے ہے کہ رطوبت حار کو کبھی ایسی شکل پر جمع کر دیتی ہے جو اس کی طبیعت کی ضد ہے لہٰذا اس کی طبیعت باطل ہو جاتی ہے یا اس لئے کہ رطب کثیر حار سے منفعل ہوتا اور حرارت کی حفاظت کے لئے مادۂ صالحہ کی طرف اس کا استحالہ نہیں ہوتا۔ لہٰذا ایک کے بعد ایک ۳۸۲
حار نہیں پیدا ہوتا اور جب پہلا جدا ہو جاتا ہے تو دوسرا اس کے پیچھے نہیں ہوتا۔ جیسے چراغ کا تیل زیادہ ہو جائے تو عارض ہوتا ہے۔

پانچویں (وجہ) لمس حار اور بارد سے متاثر ہوتی ہے اور رطب ویابس سے متاثر نہیں ہوتی۔ مگر یہ جب ہے جبکہ ان دونوں کو ہم غیر محسوس کہیں۔

آٹھویں فصل

لطافت اور کثافت

طبیعیات میں (الشیخ) نے بیان کیا ہے کہ لطافت کے دو معنی ہیں۔ ایک قوام کی رقت دوسرے بہت چھوٹے چھوٹے اجزاء کی طرف تقسیم قبول کرنا۔ اور انھیں دونوں (معنی) کے مقابل کثافت کے بھی دو معنی ہیں۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تخلخل پہلے معنیٰ کے لحاظ سے لطافت کا متشابہ ہے۔ مگر تخلخل اگرچہ رقت کا تابع ہے مگر اس کے علاوہ ایک مزید معنیٰ کا بھی طالب ہے۔ تاکہ رقت اس پر ایسی دلالت کرے جیسے ملزوم اپنے لازم پر دلالت کرتا ہے حالانکہ تخلخل کی اس پر دلالتِ تضمنی ہے۔ کیونکہ وہ تخلخل مقدار کی زیادتی کے ساتھ رقت کا بھی فائدہ دیتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر یہ نہ پائی جائے تو لطافت و رقت کا نام بلحاظ معنیٰ اولیٰ ہوگا۔ چنانچہ تخلخل کہا جاتا ہے اور اس سے مراد جسم کے بعض اجزاء کا بعض اجزاء سے ایسے شگافوں پر دور ہو جاتا ہے۔ جن کو وہ (چیز) پر کرے جو ان (اجزاء) سے زیادہ لطیف ہے۔ یہاں یہ معنی نہیں نکلتے۔

(شیخ نے) پھر کہا ہے کہ لطیف اور متخلخل پہلے معنی کے لحاظ سے فعل وانفعال میں (بالذات) غیر مفید ہیں۔ بجز بالعرض کے اور وہ دونوں ثقل و خفت کے قائم مقام ہیں اور تقریباً ان

آٹھویں فصل

دونوں کو لازم ہوتے ہیں یہاں تک کہ ہر وہ چیز جو ثقیل تر ہے تو وہ غلیظ تر (بھی) ہے اور اس کا تکاثف شدید تر بھی ہے۔ اور معقولات میں بیان کیا ہے کہ کبھی تخلخل دھنکے ہوئے کو کہا جاتا ہے۔ جیسے دھنکا ہوا صوف (اور تخلخل اس وقت ہی) کہا جاتا ہے جبکہ جسم میں انفعال واقع ہوئے بغیر ایسا قوام ہو جائے جو تقطیع اور تشکیل کو زیادہ قبول کرے (اور کبھی تخلخل اس وقت بھی ہوتا ہے) جبکہ مادہ بڑے جسم کو قبول کرے۔ پہلے (معنی مقولہ) وضع سے ہیں۔ دوسرے مقولہ کیف سے تیسرے معنی اضافت والا کم ہے یا کم میں اضافت ہے اور ان کے مقابل تکاثف کے بھی تین معنی ہیں دوسرے تیسرے (معنی) کے متعلق کبھی یہ گمان ہوتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہیں۔ مگر یہ مجہول ہے۔ کیونکہ آگ ہوا سے زیادہ شدید تخلخل والی ہے (اور اس تخلخل کے معنی حجم کی زیادتی کے ہیں) مگر وہ (نار) ہوا سے زیادہ تشکیل و تقطیع نہیں قبول کرتی۔ کیونکہ ہوا بہت زیادہ رطب ہے اور نار یابس ہے اور جب ہوا کا استحالہ نار کی طرف ہوتا ہے تو اس کا حجم زیادہ ہو جاتا ہے اور اس کی رقت بھی بڑھ جاتی ہے۔ بس انھوں (حکماء) نے ان دونوں مقامات پر یہی بیان کیا مگر یہاں تین بحثیں ہیں۔

اول۔ پہلی فصل میں (شیخ نے) یہ حکم لگایا ہے کہ لطیف اور متخلخل پہلے معنی کے لحاظ سے فعل اور انفعال میں (بالذات) مفید نہیں ہوتے بلکہ بالعرض مفید ہیں۔ اور معنی اول وہی رقت ہیں۔ جس کی تشریح مقولات میں تقطیع و تشکیل قبول کرنے کی سہولت سے کی گئی ہے اور یہی وہ بات ہے جو رطوبت کی تفسیر میں (بھی) بیان کی گئی ہے۔ گویا اس (شیخ) نے رطوبت کو ان کیفیتوں سے خارج کر دیا ہے جو فعل اور انفعال میں مفید ہیں۔ حالانکہ طبیعیات کی اس فصل میں اس کا ثابت کرنا مقصود تھا۔ یہ عجیب بات ہے۔

دوسری (بحث) اس (شیخ) نے یہ حکم لگایا ہے کہ ثقل اور خفت کثافت و لطافت کو اس معنی کے لحاظ سے لازم ہیں۔ یہاں تک کہ جو چیز جتنی زیادہ خفیف ہوگی اتنی ہی زیادہ لطیف بھی ہوگی (اور لطیف سے) مراد قوام کی

آٹھویں فصل

رقت تقطیع و تشکیل قبول کرنا ہے۔ اور یہی اس (شیخ) کے پاس رطب بھی ہے۔ تو لازم آیا کہ آگ تمام اجسام سے زیادہ رطب ہو۔ کیونکہ وہ ان سب سے زیادہ خفیف ہے۔

تیسری (بحث) فصل اول میں اس نے بیان کیا ہے کہ رقت تخلخل پر اسی طرح دلالت کرتی ہے جیسے ملزوم لازم پر دلالت کرتا ہے اور تخلخل لطیف پر تضمنی دلالت کرتا ہے اور یہ (بیان) اس بیان کا منافی ہے جو اس نے مقولات میں بیان کیا ہے کہ کبھی رقت بغیر حجم کی زیادتی کے بھی پائی جاتی ہے۔ جیسے آگ جب ہوا ہو جاتی ہے تو اس کی رقت زیادہ اور مقدار کم ہو جاتی ہے۔

حاصل یہ کہ (شیخ) نے دونوں مقامات پر جو کہا ہے اس (یعنی شیخ کے اختلاف بیان) کی مطابقت مشکل ہے۔ شاید یہ کہنا قرین صواب ہوگا کہ شکلیں قبول کرنے کی سہولت ہی رقت و لطافت ہے۔ اور دوسرے سے اتصال و انفصال کی سہولت ہی رطوبت ہے۔

اور کثافت سے مراد قبولِ اشکال کی دشواری ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ لطافت فعل و انفعال میں (بالذات) غیر مفید ہے البتہ بالعرض (مفید) ہے مگر اس حیثیت سے کہ وہ غیر کے اختلاط سے مانع نہیں ہوتی۔ مگر رطوبت تو اس معنی کے لحاظ سے جو ہم نے بیان کئے ہیں (فعل اور انفعال میں) مفید ہوتی ہے اس لئے کہ وہ تشتت (پراگندگی) سے اجتماع کا فائدہ دیتی ہے۔

نویں فصل

لزوجت، ہشاشت، بلت اور جفاف

لزوجت ایک غیر بسیط کیفیت مزاجی ہے۔ کیونکہ لزج وہ ہے جس کی تشکیل ہر شکل میں آسان ہو۔ مگر اس کی تفریق دشوار ہو۔ بلکہ وہ (یعنی لزج) اتصالی طور پر دراز ہو جاتا ہے لہذا وہ ایسے رطب و یابس سے مرکب ہوتا ہے ۲۸۴
جن کا التحام (پیوستگی) و امتزاج شدید ہوتے ہیں۔ اسکی غلظت رطب سے اور اسکا استمساک یابس سے ہوتا ہے۔ لہذا تم اگر خشک مٹی اور پانی کو خوب کوٹو اور خمیر بنا کر ان دونوں کو جمع کرنے کی کوشش کرو۔ تاکہ اُن میں خوب آمیزش ہو جائے تو (اس عمل سے) تمھیں جسم لزج (چیپ) حاصل ہوگا۔

ہش وہ ہے جو اس کا مخالف ہو یعنی وہ جس کی تشکیل دشوار اور تفریق آسان ہو۔ جس کا سبب یہ ہے کہ اس میں ضعفِ مزاج کے ساتھ یبس کا غلبہ اور رطب کی قلت ہوتی ہے۔

رہی بلة اور جفاف۔ واضح ہو کہ یہاں رطب، منبل۔ اور منتقع بھی ہیں۔

رطب وہ ہے جس کی صورتِ نوعیہ کیفیتِ رطوبت کی مقتضی ہو۔ اور

نویں فصل

متبل وہ جسم ہے جس کی صورت نوعیہ تو کیفیت رطوبت کی مقتضی نہیں ہوتی۔ مگر اس صفت کا جسم اس سے ملتا ہے۔

پھر متبل کبھی ایسی چیز کو بھی کہا جاتا ہے جو صرف اپنے ظاہر سے جسم رطب کو چمٹ جاتی ہے اور کبھی ایسی چیز کو (متبل) کہا جاتا ہے جو اس جسم کے عمق میں نفوذ کر جاتی ہے مگر اس قسم کو منتقع کہتے ہیں۔

دسویں فصل

ثقل و خفت اور ان کے احکام
ان میں تیرہ مسئلے ہیں

پہلا مسئلہ

میل کی حقیقت

(شیخ نے) حدود میں بیان کیا ہے کہ اعتماد اور میل دو ایسی کیفیتیں ہیں کہ جن کے ذریعے سے جسم اس چیز کی مدافعت کرتا ہے جو اس کو کسی طرف حرکت کرنے سے روکے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اس امر کی تصریح ہے کہ میل خود مدافعت نہیں بلکہ مدافعت کی علت ہے آگے ہم اس کے متعلق بیان کریں گے۔ مگر اس وقت تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ مدافعت حرکت اور قوت محرکہ دونوں کی مغائر ہے۔

اس (یعنی مدافعت) کا حرکت کے مغائر ہونا تو اس سے ظاہر ہوتا ہے
۲۸۵ کہ ایک مشک جس میں ہوا بھری گئی ہو اگر اس کو قسراً پانی کے نیچے دبایا جائے تو

دسویں فصل

قاسر اس (مشک) سے میل صاعد محسوس کرے گا۔ یعنی مشک ابھرتی ہوئی معلوم ہوگی) حالانکہ حرکت موجود نہیں لہذا میل صاعد حرکت کے سوا ہے۔ نیز ثقیل کو اگر فضاء میں ٹھیرایا جائے تو وہ ٹھیرا تو جائے گا۔ مگر اس میں میل هابط (یعنی نیچے اترنے کا میل) محسوس ہوگا۔ لہذا پہلی بات میل صاعد اور حرکت کے باہمی فرق کو اور دوسری بات میل هابط اور حرکت کے باہمی فرق کو ظاہر کرتی ہے۔ رہا وہ فرق جو اس (یعنی میل) کے اور طبیعت کے درمیان ہے وہ تین وجوہ سے ہے۔

اول اس لئے کہ مدافعت کبھی نفسانی بھی ہوتی ہے جیسے ایک انسان دوسرے انسان پر اس طرح سہارا لے کہ ان میں سے کوئی (بھی) حرکت نہ کرے تو (یہاں) بغیر طبیعت کے میل پایا جائے گا۔

دوم اس لئے کہ جسم اپنے حیز طبعی میں ہو تو اس کی طبیعت باقی رہتی ہے اور یہ مدافعت حاصل نہیں ہوتی۔

سوم اس لئے کہ مدافعت شدید تر اور کمتر ہونے کے قابل ہوتی ہے اور طبیعت اس کے قابل نہیں ہوتی۔

دوسرا مسئلہ

۲۸۵ آیا خود میل ہی مدافعت ہے یا اسکی علت

جس نے اس مدافعت کے سوا ایک اور امر کو ثابت کیا ہے اس کا استدلال یہ ہے کہ وہ حلقہ جس کو دو برابر کے کھینچنے والے کھینچیں یہاں تک کہ وہ وسط میں ٹھیر جائے تو اس میں شک نہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے اس (حلقہ) میں ایسا فعل کیا ہے جو دوسرے (جاذب) کے فعل کا معوق (روکنے والا) ہے حالانکہ یہ خود مدافعت تو نہیں۔ کیونکہ وہ تو قطعاً موجود ہی نہیں۔ اور نہ یہ دوسرے جاذب کی قوت ہے کیونکہ اگر وہ اس چیز میں جو کھینچی جا رہی ہے کوئی فعل نہ کرتا تو محض اس کی قوت اس (کھینچے جانے والے) میں دوسرے کے فعل کی

دسویں فصل کے بعد اس سے نکلنے کی بھی طالب ہو۔ اور (اس مدافعت کا) اس کے اجزا میں ہونا (بھی) محال ہے۔ کیونکہ ہم نے اس کو عدیم الجزء فرض کیا ہے۔ جب اس کا کوئی جزء ہی نہیں۔ تو اس کے جزء کے لئے میل کیسے ہوگا لہذا جسم کا میل سے خالی ہونا ثابت ہوگیا۔

چھٹا مسئلہ

میلِ طبعی اور قسری جمع نہیں ہوتے

شیخ نے جس فصل میں یہ بیان کیا ہے کہ دو حرکتوں کے درمیان سکون بالفعل ہوتا ہے وہاں یہ کہتا ہے کہ تم اس شخص کے قول کی طرف توجہ نہ کرو کہ جو یہ کہے کہ دو میل جمع ہوتے ہیں۔

(پہلا) یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک ہی چیز میں ایک جہت کی طرف بالفعل مدافعت بھی ہو اور بالفعل اس سے علیحدگی بھی ہو اور یہ گمان نہ کیا جائے کہ جو پتھر اوپر کی جانب پھینکا جاتا ہے اس میں نیچے کی جانب بھی ضرور میل باقی رہتا ہے۔ (ایسا نہیں ہے) بلکہ اس میں ایک مبداء ہوتا ہے جس کا کام یہ ہے کہ اس عایق کے زائل ہوجانے کے بعد اس میل کو پیدا کردے۔

میں کہوں گا کہ اس کا یہ قول کہ "یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک چیز میں ایک جہت کی طرف بالفعل مدافعت بھی ہو اور بالفعل اس کا قصد کرنے پر اس سے علیحدگی بھی ہو" یہ دو میلوں کے اجتماع کے ممتنع ہونے کا بیان (اس بات پر) دلالت کرتا ہے کہ اس (شیخ) کے پاس میل خود ہی مدافعت ہے اس کی علت نہیں کیونکہ اگر میل سے مراد علتِ مدافعت ہو تو دونوں کا جمع ہونا جائز ہے۔ مگر دونوں مدافعت کی مقتضی نہ ہوں گی۔ جیسے طبیعت اور حرکت قسری کی قوتِ فاعلہ کے درمیان منافات نہیں ہے۔ ۲۸۹

میں کہتا ہوں شفاء میں ایک دوسرے مقام پر شیخ نے ایسا لکھا ہے کہ

دسویں فصل

جس سے یہ شبہہ ہوتا ہے کہ وہ دونوں میلوں کے جمع ہونے کو جائز رکھتا ہے۔ کیونکہ جس فصل میں اس لئے قسری حرکت کے متعلق بیان کیا ہے۔ اس میں کہتا ہے کہ قسری حرکت کا سبب وہ قوت ہوتی ہے جو متحرک محرک سے استفادہ کرتا ہے (اور یہ قوت) اس متحرک میں) اتنے عرصے تک باقی رہتی ہے کہ وہ مصاکات (یعنی ٹھوکے) اس قوت کو باطل کردیں جو اس (جسم) سے چھونے والی چیز سے ملتے اور اس کو پچھاڑتے رہتے ہیں۔ لہذا جب وہ قوت کمزور ہو جاتی ہے تو اس میں میل طبعی اور مصاکت قوی (غالب) ہو جاتی ہے اور پھینکی ہوئی چیز اپنے میل طبعی کی طرف لوٹ جاتی ہے۔ اس کا یہ قول کہ اس پر میل طبعی قوی ہوگیا۔ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ میل طبعی میل قسری کے ساتھ موجود ہے۔ شاید یہ اس پر مبنی ہے کہ میل سے مراد علت مدافعت ہے جس کا میل غریب کے ساتھ حاصل ہونا ممکن ہے۔ حاصل کلام وہ اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ مدافعت طبعی مدافعت غریبہ کے ساتھ جمع نہیں ہوتی اور یہ (حکم) اولیات کے قریب ہے۔ کیونکہ ہوا میں اوپر چڑھنے والے پتھر کی نیچے کی جانب بالکل مدافعت نہیں ہوتی۔ کیونکہ جو اوپر چڑھنے والے پتھر کو مس کرے تو وہ اس سے نیچے کی جانب مدافعت محسوس نہیں کرے گا۔ اور چونکہ ہم اسی امر محسوس ہی کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں۔ اور ہم اس (مدافعت) کو محسوس نہیں کرتے بلکہ اس کی ضد اور اس کے منافی کو محسوس کرتے ہیں لہذا اس کے عدم کا یقین ضروری ہوا۔

اگر یہ کہا جائے کہ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ تمہارے پاس آن وصول میں میل موجود ہوتا ہے حالانکہ وہاں کوئی مدافعت نہیں پھر تو مدافعت سے عدم میل لازم نہ آئیگا تو ہم کہیں گے کہ مدافعت اس آن میں بھی موجود ہوتی ہے کیونکہ اس حیز میں اگر دوسرا جسم موجود ہو تو اس آن میں وہ اس کو ہٹائے گا۔

جو دو میلوں کے اجتماع کو جائز رکھتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ دو پتھر جو ایک ہاتھ سے ایک مسافت میں ایک ہی قوت

دسویں فصل

سے پھینکے جاتے ہیں جبکہ وہ بڑے اور چھوٹے ہونے میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں تو ان کی سرعت اور بطوء بھی مختلف ہوتی ہے جس کا سبب اس کے سوا نہیں کہ بڑے میں میل مقاوم زیادہ ہے اگرچہ وہ مغلوب ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ طبیعت ایک ایسی قوت ہے جو تمام اقسام میں ساری اور ان کے انقسام سے منقسم ہو جاتی ہے اور جو جزء میں ہے وہ کل میں نہیں اور یہی حرکت قسری کی عوق (روکنے والی ہے) لہذا جو ثقیل تر ہے وہ لامحالہ بطئ تر بھی ہوگا۔

ساتواں مسئلہ

کیا میل طبعی اور میل غریب دونوں ایک جہت کی طرف جمع ہو سکتے ہیں؟

٢٩٠

اگر جسم میل طبعی والا ہے تو کوئی چیز ہمیشہ اس کی (روکنے والی) نہیں ہوتی جیسے افلاک کی حرکات اپنے میلوں سے اور عناصر کی حرکات میں (کہ کوئی چیز ان کے میلوں سے معاوق نہیں ہوئی) اگر ہم خلاء عالم کو فرض کریں تو یہ محال ہوگا کیونکہ میل طبعی کی علت خود طبیعت ہوتی ہے۔ اور جب علت بغیر کسی مقابل کے پائی جائے تو یہ ضروری ہوگا کہ اس کا معلول بھی اپنی انتہائی حالت میں پایا جائے پھر تو یہ میل طبعی اپنی انتہائی شدت تک پہنچا ہوا ہوگا۔ لہذا اس کے ساتھ اسی جہت کی طرف میل غریب کا حاصل ہونا محال ہوگا۔
ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اشد (شدید تر) اور انقص (ناقص تر) کے جتنے مرتبے ہیں ان میں کی ہر نوع دوسرے کی نوع سے جدا ہے (یعنی ہر مرتبہ کی نوع علحدہ علحدہ ہے) تو یہ جائز ہوگا کہ طبیعت مخصوصہ دو نوع میں سے ایک کو چھوڑ کر دوسری کی مقتضی ہو لہذا وہ ممکن کی انتہائی حالت کی موجد ہوگی۔
لیکن جسم کا معارضہ ایسی چیز سے ہو جو اس کی مدافعت کر رہی ہو جیسے

دسویں فصل

اترنے والا پتھر کہ ہوا اس کی متفاوت کرتی ہے اور جتنی متفاوت ہوتی ہے اتنا ہی (جسم کی حرکت میں) فتور واقع ہوتا ہے۔ لہذا ایسی حالت میں اگر میل طبعی کے ساتھ دوسرا میل غریب بھی حاصل ہو تو بعید (از امکان) نہیں۔ بلکہ ایسی متفاوت سے حرکت اس سے زیادہ تیز ہو جاتی ہے جتنی کہ صرف تنہا میل طبعی سے ہوتی یا اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے ایک پتھر کو ہم نیچے کی طرف خوب زور سے ڈھکیل دیں تو بے شبہہ اس کی حرکت اس سے تیز تر ہوگی جبکہ وہ صرف اپنی طبیعت سے حرکت کرتا۔

آٹھواں مسئلہ

مطلوب کو پہنچ جانے پر بھی میل طبعی باقی رہتا ہے۔

چونکہ جسم کے اس جہت کی طرف جسم کا محرک یہی میل اور مدافعت ہے۔ اور جس کی اس جہت کی طرف مدافعت ہوتی تھی اس کے سوا کسی اور کا اس تک پہنچنا محال ہے۔ اور وصول کے وجود کے وقت موصل کا حصول بھی ضروری ہے۔ کیونکہ معلول کا علت سے انفکاک (الگ ہونا) ممتنع ہے۔ لہذا متحرک جب اپنی مطلوبہ جہت کو پہنچ جائے تو میل کا موجود ہونا ضروری ہے۔

۲۹۱

نواں مسئلہ

اچانک پیدا ہونے والی چیز

اس کی دلیل یہ ہے کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ جسم کے جہت (مطلوبہ) تک پہنچ جانے کے بعد بھی میل کا وجود ضروری ہے اور وہ (نقطہ مرکزی)

دسویں فصل

ہوتا ہے۔ اور خفت جسم کی مرکز سے حرکت کرنے کی موجب ہوتی ہے۔ اور
(امر) دونوں جسموں (یعنی ثقیل و خفیف) کی (ایک دوسرے سے) دوری
موجب ہے اور ایسے دو وصف (یعنی ثقل و خفت) جو دو جسموں کے تباع
(دوری) کا موجب ہوں وہ اس تفاعل کے موجب نہیں ہوسکتے جو دونوں اجس
کی نزدیکی کے بغیر حاصل ہی نہیں ہوسکتا۔ پس یہی وہ سب (امور) ہیں جو
ثقل و خفت کے احکام سے متعلق بیان کرنا چاہتے تھے۔

گیارھویں فصل

وہ چیزیں جن پر یہ گمان کیا جاتا ہے کہ منجملہ کیفیات ملموسہ کے ہیں حالانکہ وہ ملموسات نہیں

ان کے منجملہ ملاست و خشونت ہیں۔ حالانکہ یہ دونوں (ملموس تو ہیں مگر) کیف کے باب ہی سے نہیں کیونکہ خشونت سے مراد ظاہر جسم ہیں اجزاء کی وضع کا ایسا اختلاف ہو کہ ان میں سے بعض ابھرے ہوے اور بعض دھنسے ہوئے ہوں اور یہ وضع کے باب سے ہیں۔ اور ملاست (نام ہے) وضع ہیں اجزاء کی استواری کا لہذا یہ دونوں (خشونت و ملاست) مقدار دوں۔ حرکات اور اشکال کے بلاواسطہ محسوس ہی نہیں ہوتیں اس کے ساتھ ان دونوں کی تاثیر حس ہیں خود اس حالت کی جہت سے نہیں ہوتی جو مطلق اس کے اجزاء کو عارض ہوئی ہے۔ یعنی وہی جو وضع ہے۔ بلکہ ایک دوسرے امر سے ہوتی ہے۔ یعنی صلابت یا رخادت۔ یا حرارت یا برودت کے ذریعے۔ پھر تو یہ دونوں کیف اور محسوس ہونے والی چیزوں سے خارج ہوے۔

صلابت و لین بھی انہیں کے منجملہ ہیں۔ مگر یہ دونوں اس باب سے نہیں ہیں کیونکہ لین (نرم) کی دو صفتیں ہوتی ہیں۔

گیارھویں فصل

ایک یہ کہ اس میں انغماز حاصل ہو یعنی (جسم میں) تقعر (گہرائی) کی شکل پیدا ہو جانے کے سبب سے اس کے ساتھ ہی (جسم کی) سطح میں جو حرکت ہوتی ہے اس کو انغماز کہتے ہیں (جو نرم کی ایک صفت ہے)۔

دوسری (صفت لین و نرمی کی) تقعر (گہرائی) کی وہ شکل ہے جو اس حرکت کے حدوث کے ساتھ ہو۔ لہذا پہلی حرکت کے باب سے اور دوسری ان کیفیتوں کے باب سے ہے جو کمیات سے مختص ہیں۔ مگر خود یہ دونوں امر لین (نرم) نہیں ہیں کیونکہ یہ دونوں تو بصر سے محسوس ہوتے ہیں حالانکہ لین بصر سے محسوس نہیں ہوتا بلکہ اس کے لین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں اس انغماز کو قبول کرنے کی پوری استعداد پیدا ہو گئی ہے۔ اسی طرح صلب کی بھی دو صفات ہیں۔

ایک سطح کی شکل جیسی تھی ویسی ہی باقی رہ کر انغماز نہ قبول کرے۔

دوسری متقاومت محسوسہ۔ ان دونوں اوصاف میں سے ایک ۲۹۳
یعنی) انغماز نہ ہونا تو ایک عدمی امر ہے (دوسری صلابت کی صفت) متقاومت محسوسہ بھی خود صلابت نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ ہوا جو کسی مشک میں بھری گئی ہو اس میں بھی متقاومت ہوتی ہے۔ حالانکہ اس میں صلابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ ہوا نہ تو بستہ ہوئی اور نہ اس میں سختی ہی آئی اور اسی طرح متحرک ہوا کے بارے میں بھی کہا جائے گا بلکہ صلابت سے مراد اس چیز کی (یعنی صلب) کی وہ طبعی استعداد ہے جو عدم انفعال کی جانب ہو۔ اور عدم انفعال کی جانب جو شدید استعداد ہے اس کا غیر محسوس ہونا تو صاف ظاہر ہے۔ لہذا یہ ضروری ہوگا کہ لین و صلابت محسوس نہ ہوں۔ کیفیات ملموسہ کے متعلق ہمارا کلام یہاں ختم ہو جانا چاہئے۔ رہے وہ حالات جو حار، بارد، رطب اور یابس کے انفعالات سے حاصل ہوتے ہیں تو ان کو ہم آگے اس فن میں بیان کریں گے جس میں امر اجسام کی بحث کریں گے۔

مناسب تو یہ تھا کہ اس کے بعد ہم کیفیات مذوقہ (چکھی جانے والی) کو بیان کر دیتے مگر اس کا بیان چونکہ بہت مختصر ہے لہذا ہم نے اس کے بیان میں تاخیر کی اور اس کے بعد کیفیات مبصرہ (دکھائی دینے والی) کو بیان کیا۔

تیسرا باب

دکھائی دینے والی کیفیتیں۔ اسمیں نو فصلیں ہیں

پہلی فصل

رنگوں کا ثبوت

بعض لوگوں کا ادعاء ہے کہ رنگ کی کوئی حقیقت نہیں بلکہ وہ سفیدی ہی ہے جو بہت چھوٹے چھوٹے شفاف اجسام میں ہوا کی آمیزش سے پائی جاتی ہے۔ انھوں نے اس پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ پانی کے جھاگ سفید ہیں۔ حالانکہ ان کی سفیدی کا اس کے سوا اور کوئی سبب نہیں۔ اسی طرح برف سفید ہے کیونکہ وہ چھوٹے چھوٹے جامد اور شفاف اجزاء ہیں جن میں ہوا مخلوط ہو گئی اور روشنی نفوذ کر گئی ہے پسا ہوا بلور اور پسا ہو شیشہ (یہ دونوں) اگرچہ شفاف نہیں ہوتے مگر رنگین دکھائی دیتے ہیں۔ حالانکہ ان کی سطحیں جمع ہونے پر ایک دوسرے سے منفعل نہیں ہوتیں کہ ان کے متعلق یہ کہا جائے کہ وہاں (ان سطحوں کے باہمی انفعال سے الگ حالت

پہلی فصل

ہوگیا۔ نیز ایک بڑے حجم والا شفاف اجسم اجب شق ہو جاتا ہے تو اس جگہ سفیدی دکھائی دیتی ہے۔ اسی طرح لخالخ اور مناطف اپنی طبعی شفافی کے باوجود ان میں ہوا داخل ہو جانے سے وہ سفید ہو جاتے ہیں۔ رہی سیاہی تو اس کا تخیل محض اس وجہ سے ہوتا ہے کہ جسم اور اس کے عمق میں روشنی اور شفافی داخل نہ ہوسکے۔

۲۹۲ اُن میں سے کسی نے پانی کو سیاہی کا سبب قرار دیا ہے کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ کپڑا جب تر ہو جاتا ہے تو سیاہی مائل ہو جاتا ہے۔ نیز چونکہ پانی ہوا کو نکال لیتا ہے اور پانی کی شفافی ہوا کی شفافی کی طرح نہیں کہ جس میں روشنی سطحوں تک نفوذ کر جائے۔ اس لئے سطحیں لامحالہ تاریک رہ جاتی ہیں۔ اور یہی سیاہی ہے۔ اِن میں سے کسی نے سیاہی کو حقیقی رنگ تسلیم کیا ہے اور سفیدی میں نہیں (یعنی سفیدی کو مستقل رنگ تسلیم نہیں کیا گیا) اور ان دونوں میں یہ فرق کیا ہے کہ سیاہی الگ نہیں ہوتی مگر سفید تو ہر رنگ کے قابل ہوتا ہے اور جو سب رنگوں کے قابل ہوگا وہ ان سب سے عاری ہوگا لہذا سفید تمام رنگوں سے عاری ہے۔ واضح ہو کہ شیخ نے طبیعیات (شفاء) کے چوتھے فن کے دوسرے مقالے میں توابع مزاج کی فصل میں تو بیان کیا ہے کہ اس کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ بغیر اس مذکورہ طریق کے سفیدی حاصل ہوتی ہے یا نہیں مگر علم النفس کے تیسرے مقالے میں اس کے وجود کا یقین ظاہر کرتا اور کہتا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ شفاف کے ساتھ ہوا کا مخلوط ہو جانا سفید رنگ ظاہر ہونے کا سبب ہوتا ہے۔ مگر ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ سفیدی کبھی بغیر اس وجہ کے بھی پیدا ہو جاتی ہے جس پر چار امور دلالت کرتے ہیں۔

پہلا۔ یہ کہ چاندی کو تپایا جائے تو اس کی سفیدی شفاف اور زیادہ سفید ہو جاتی ہے اور ایسا ہونا ناممکن ہے بجز اس کے کہ آگ نے اس (چاندی) میں تخلخل پیدا کیا اور اس میں ہوائیت پیدا ہوگئی۔ کیونکہ وہ تاؤ دینے کے بعد زیادہ ثقیل ہو جاتی ہے جس کا سبب یہ ہے کہ اس (چاندی) نے ہوائیت کو چھوڑ دیا۔ اس لئے کہ اگر اس میں ہوائیت داخل ہو جاتی اور اس کو سفید کر دیتی تو اس سے چاندی گاڑھی ہو جاتی اور اس میں بستگی نہ پیدا ہوتی جیسا آگے تمھیں

پہلی فصل

معلوم ہوگا۔

دوسرا (امر) یہ کہ وہ دوا جو لبن عذراء کہلاتی ہے سرکہ سے بنتی ہے جس میں مرداسنگ کو اتنا پکایا جائے کہ وہ اس میں حل ہو جائے پھر وہ صاف ہو جائے یہاں تک کہ سرکہ خوب شفاف ہو کر رہ جاتا ہے اور پھر جب اس میں ایسا پانی ملایا جائے جس میں قلی (پوٹاش) پکایا گیا ہو اور اس کو خوب صاف کیا جائے یہاں تک کہ وہ دمعۃ (ایک آنسو کی طرح ہو جائے) اور اگر اس میں کچھ کسر رہ جائے تو مزاج مطلوب حاصل نہ ہوگا۔ جس طرح یہ دونوں (مرداسنگ اور پوٹاش) پانی میں مخلوط ہو جاتے ہیں کہ اس میں مرداسنگ کا شفاف محلول بستہ
ہو جائے تو نہایت درجہ سفید ہو جاتا ہے جیسے ذائب کا خشک دودھ ہو جاتا ہے ۲۹۵
(اس غیر معمولی سفیدی) کا سبب یہ نہیں ہے کہ شفاف کے اجزاء میں تفرق پیدا ہو گیا۔ اور اس میں ہوا داخل ہو گئی کیونکہ یہ تو (پہلے ہی) متفرق اور سرکہ میں حل ہو چکا تھا اور نہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس متفرق کے اجزاء ایک دوسرے سے اتنے قریب ہو گئے کہ ایک کی روشنی دوسرے میں منعکس ہونے لگی کیونکہ پوٹاش کے پانی کی حدت اجزاء کی تفریق کے لئے بدرجہ اولیٰ کافی ہے بلکہ یہ بطور استحالہ (حرکت فی الکیف) ہوا لہذا ہر سفیدی اسی وجہ سے نہیں ہوتی جو انھوں نے بیان کی ہے۔

تیسرا (امر) یہ کہ سفیدی سے سیاہی کی طرف تبدیلی کے تین طریقے ہیں۔

پہلا سادہ طریقہ یہ ہے کہ پہلے (سفید میں) تیرگی پیدا ہو پھر عودیت ہو پھر سوادیت اختیار کرے یعنی ابتداء میں سیاہی کا خفیف سا اثر ہو اور یہ اثر زیادہ ہوتا جائے یہاں تک کہ پوری سیاہی کو پہنچ جائے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ (سفید) پہلے سرخی قبول کرے پھر سیاہی مائل ہو جائے پھر سوادیت تک پہنچ جائے۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ پہلے سبزی قبول کرے پھر نیلگوں ہو جائے پھر سیاہ ہو جائے ان طریقوں میں محض اس وجہ سے اختلاف ہو سکتا ہے کہ رنگ جن اجزاء سے

پہلی فصل

مرکب ہوتے ہیں وہ بھی مختلف ہیں۔ ورنہ سیاہی وسفیدی کے سوا اور کچھ نہ ہوتا اور سفیدی کی حقیقت محض یہی ہوتی کہ روشنی شفاف اجزاء میں مخلوط ہو جائے تو سیاہی وسفیدی کی ترکیب کا بھی ایک یہی طریقہ ہوتا یعنی غیر شفاف اجزاء کی زیادتی جس میں کمی اور شدت کے لحاظ کے سوا اختلاف واقع ہی نہ ہوتا! ورنہ (سیاہی وسفیدی کی ترکیب کے) طریقے ہی مختلف ہوتے۔

چوتھا۔ (امر) یہ کہ روشنی جب سیاہ جسم سے سبز جسم کی طرف منعکس ہوتی ہے تو جس کی طرف روشنی منعکس ہوتی ہے (یعنی سبز جسم) سیاہ نہیں ہو جاتا۔ لہذا مختلف رنگ اگر شفاف کے دوسرے کے ساتھ مخلوط ہونے کے سبب سے ہیں تو یہ ضروری تھا کہ (سرخ اور سبز سے صرف سفیدی ہی کا انعکاس ہو) اور سیاہ کے اجزاء میں سے کوئی جزء منعکس نہ ہو لہذا منعکس الیہ (جس کی طرف انعکاس ہوا ہے) وہ سرخ اور سبز نہ ہو۔ رہا ان کا یہ استدلال تو ہم کو اس سے انکار نہیں۔ لیکن ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ سفیدی کسی دوسرے طریقے سے بھی حاصل ہوتی ہے اور یہی استحالہ ہے۔

ہم یہ قطعی حکم نہیں لگاتے کہ ناطف کی سفیدی ہوا کے اختلاط سے پیدا ہوئی ہے اور اسی طرح (یہ بھی نہیں کہتے) کہ چونے کی سفیدی اس لئے نہیں ہے کہ پکنے سے اس میں تخلخل اور تفرق کی سہولت پیدا ہو گئی ہے ورنہ طبخ۔ سحق (گھسنا تصویل (تر کرنا) چونے اور نورہ میں وہی فعل کرتے جو طبخ کا فعل ہے بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ طبخ اس میں ایسے مزاج کا افادہ کرتا ہے جو اس سفیدی کا موجب ہوتا ہے۔ ۲۹۶

ان کا یہ قول کہ سیاہ سفیدی کے قابل نہیں ہوتا۔ اس سے اگر ان کی مراد یہ ہے کہ استحالہ کے طور پر ایسا نہیں ہو سکتا تو شباب اور شیب (سفید بال) اس کی تکذیب کرتے ہیں اور اگر اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ رنگنے کے طریقے پر نہیں ہو سکتا تو یہ احتمال ہے کہ شاید اس کا سبب یہ ہے کہ سیاہ رنگے ہوئے میں قوت قابضہ ہے جو اس میں مخلوط ہو کر نفوذ کر جاتی ہے اور سفید کرنے والے غیر نافذ ہوتے ہیں اس لئے وہ

پہلی فصل

وسیاہ میں نفوذ نہیں کر سکتی۔ حالانکہ اصحاب اکسیر (یعنی کیمیا گر) تانبے کو سیسے کے کشتے اور ہرتال (زرنیخ مصور) سے سفید کر سکتے ہیں۔ اس سے ان کا قول باطل ہو جاتا ہے۔

دوسری فصل

نور جسم نہیں ہے

بعض فلاسفہ کا یہ ادعا ہے کہ نور چھوٹے چھوٹے اجسام ہیں۔ جو ایک روشن چیز سے الگ ہو کر دوسری روشن ہونے والی چیز سے مل جاتے ہیں۔ مگر یہ ادعا چار وجوہ سے باطل ہے۔

پہلی یہ کہ یا تو ان کا جسم ہونا ہی ان کا انوار ہونا ہوگا یا اس (جسمیت) کے سوا ہوگا۔ پہلا امر باطل ہے کیونکہ نوریت کا مفہوم جسمیت کے مفہوم سے جدا ہے اسی واسطے جسم مظلم (تاریک) کا تعقل ہو جاتا ہے مگر نورِ مظلم کا تعقل نہیں ہوتا۔ اور اگر یوں کہا جائے کہ وہ (یعنی نور) اس کیفیت کے حامل (اجسام) ہیں جو ایک روشن چیز سے جدا ہو کر دوسری روشن ہونے والی چیز سے متصل ہو جاتے ہیں۔ تو یہ بھی باطل ہے۔ کیونکہ وہ اجسام جو ان کیفیات سے موصوف ہیں وہ یا محسوس ہوں گے یا نہ ہوں گے۔ اگر وہ محسوس نہ ہوں تو روشنی بھی محسوس نہ ہوگی اور اگر وہ محسوس ہوں تو اپنے ماتحت کے ساتر (چھپانے والے) ہوں گے اور یہ ضروری ہوگا کہ جوں جوں ان کا اجتماع زیادہ ہوتا چلا جائے (اتنا ہی) ان کا پوشیدہ کرنا بھی زیادہ ہوتا جائے لیکن واقعہ اس کے برعکس ہے کیونکہ روشنی کا اجتماع جتنا زیادہ

ہوتا جاتا ہے (اتنا ہی) اظہار بھی بڑھتا جاتا ہے۔

دوسری (وجہ) اگر شعاع جسم ہوتی تو اس کی حرکت بالطبع ایک ہی جہت کی طرف ہوتی لیکن نور تو ان چیزوں میں سے ہے جو ہر جسم پر ہر جہت سے پڑتا ہے

تیسری (وجہ) دیوار کے کسی روزن سے نور داخل ہو رہا ہو ہم اس روشن دان کو یکایک بند کر دیں تو یہ نورانی اجزاء یا تو باقی رہیں گے یا نہ رہیں گے اور اگر یہ باقی ہیں تو وہ یا تو گھر میں رہیں گے یا نکل جائیں گے اگر یہ کہا جائے کہ ہمارے بند کرنے سے پہلے ہی وہ اس روزن سے نکل گئے تو یہ محال ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ (اجزاءِ نورانی) معدوم ہو گئے تو یہ بھی باطل ہے۔ بھلا یہ حکم کیسے لگایا جا سکتا ہے کہ ایک جسم (یعنی جس سے روزن دیوار بند کیا گیا ہے) جب دو جسموں (یعنی نور والی چیز اور نور کے) درمیان حائل ہو گیا تو ان میں سے ایک (یعنی نور) معدوم ہو گیا۔

پھر تو وہ (نورانی اجزاء) گھر میں باقی ہیں حالانکہ اس (روزن بند کر دینے کے بعد) اس گھر سے نوریت زائل ہو جانے میں کوئی شک (ہی) نہیں۔ اور یہی وہ بات ہے جو ہم نے بیان کی ہے کہ روشنی طلب کرنے والی چیز کا روشن چیز کے مقابل ہو جانا اس کیفیت (یعنی روشنی) کے حدوث کا سبب ہوتا ہے اور جب یہ امر بعض اجسام میں ثابت ہو گیا تو تمام اجسام میں بھی ثابت ہے۔

چوتھی (وجہ) آفتاب جب افق پر طلوع ہوتا ہے تو پورا روئے زمین ایک دم روشن ہو جاتا ہے اور یہ بعید (از عقل یا عادت) ہے کہ یہ اجزاء (نورانی) چوتھے فلک کے روئے زمین تک اس لطیف (یعنی ذرا سے) لمحے میں منتقل ہو جائیں خاص کر اس حالت میں کہ فلک کا خرق بھی محال ہے

مخالف کی حجت یہ ہے کہ شعاع حرکت کرتی ہے اور ہر متحرک جسم ہوتا ہے لہذا شعاع بھی جسم ہے۔

صغریٰ کا بیان تین طرح پر ہو سکتا ہے۔ اول اس لئے کہ شعاع آفتاب یا آگ سے اترتی ہے اور اترنے والا متحرک ہے۔ دوم اس لئے کہ روشن

کی حرکت سے وہ (شعاع) بھی حرکت کرتی ہے سوم اس لئے کہ شعاع جس پر دوسری فصل
پڑتی ہے وہ کبھی اس سے دوسرے (قابل) کی طرف منعکس بھی ہوتی ہے
اور انعکاس حرکت ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا یہ کہنا کہ شعاع آفتاب سے اترتی ہے
باطل ہے ورنہ ہم اس کو وسط مسافت میں ہی دیکھ لیتے بلکہ شعاع مقابل
قابل میں دفعۃً پیدا ہو جاتی ہے۔ اور چونکہ اس کا حدوث ایک
بلند چیز سے ہوتا ہے اس لئے یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ اتر رہی ہے۔ اور ان
کا یہ کہنا کہ شعاع منتقل ہوتی ہے تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ سایہ
بھی منتقل ہوتا ہے حالانکہ وہ جسم نہیں۔ بلکہ حق وہی بات ہے جو ہم نے
کہی کہ وہ (نور) ایک کیفیت ہے جو مقابل میں یکایک پیدا ہو جاتی ہے اور
جب اس سے محاذات دوسرے قابل کی طرف زائل ہو جائے اس (پہلے)
سے نور باطل ہو جاتا ہے اور اس دوسرے (قابل) میں (جس سے اب
محاذات پیدا ہوئی ہے) یکایک پیدا ہو جاتا ہے۔ انعکاس کے متعلق بھی
اسی طرح کہا جائے گا کہ روشن چیز سے اس جسم میں شعاع پیدا ہونے کے لئے ۲۹۸
توسط شرط ہے۔

تیسری فصل

نور کی حقیقت

جو لوگ اس کے معترف ہیں کہ وہ (یعنی نور) ایک کیفیت ہے ان میں بھی (اس کی حقیقت کے متعلق) اختلاف ہے۔ ان میں سے کسی کا ادعا ہے کہ اس (نور) سے مراد صرف رنگ کا ظاہر ہو جانا ہے۔ ان کا ادعا ہے کہ مطلق ظہور ہی روشنی اور مطلق خفاء ہی ظلمت ہے اور ان دونوں کا درمیانی مرتبہ ظل (سایہ) ہے اور طرفین کے مراتب قرب و بعد کے لحاظ سے اس کے مراتب بھی مختلف ہوتے ہیں۔ لہذا خفاء کے مراتب میں سے کسی مرتبے سے جب حس متعلق ہو جاتی ہے تو ان میں سے جس کا مرتبۂ ظہور بہ نسبت اول کے زیادہ ہے اس کا مشاہدہ ہوتا ہے، تو وہاں بریق (درخشندگی) اور شعاع کا گمان ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ بات نہیں ہے بلکہ اس کا سبب حس (بصر) کی کمزوری ہے۔

جس کی دلیل یہ ہے کہ چمکدار چیزوں کا ظہور رات کے وقت چراغ کے ظہور سے کمتر ہوتا ہے اور چراغ کا ظہور چاند کے ظہور سے کمتر۔ حالانکہ چاند کا ظہور آفتاب کے ظہور سے کمتر ہے۔ لہذا حس چونکہ تاریکی میں کمزور ہوتی ہے اور ان چمکنے والی چیزوں میں سے ہر ایک کے ظہور کا (بھی)

تیسری فصل

ایک (خاص) ایسا مرتبہ ہے جو اس کے سوا دوسری میں نہیں (اس لئے) اس ظہور پر ایک زائد کیفیت ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ پھر جب حس بھی چراغ کی روشنی سے قوی ہو جائے اور ان چیزوں کو دیکھے (جن کی روشنی چراغ سے کمتر درجے کی ہے) تو حس کی کمزوری زائل ہو جانے کے سبب سے اس (حس بصر) کو ان میں (جن کی روشنی چراغ سے نسبتہً کمتر ہے) چمک نہیں دکھائی دیتی۔ اسی طرح چراغ کی روشنی چاند کی روشنی کے آگے ماند ہو جاتی ہے۔ اور چاند کی روشنی اس نور کے آگے غائب ہو جاتی ہے جو روشن گھروں میں دن کے وقت آفتاب سے حاصل ہوتا ہے بگر اس کے باوجود لوگ. چاند کے ظہور میں (چمکاہٹ) دیکھتے ہیں گر روشن گھروں کے نور کی چمکاہٹ نہیں دکھائی دیتی اور اس کا سبب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ یہ نہ کہا جائے کہ روشن چیز کے رنگ اور تاریک چیز کے رنگ میں جو فرق ہے ہم اس کا ادراک کرتے ہیں کیونکہ ہم (اس کے جواب میں یہ) کہیں گے کہ اس کا سبب یہی ہے کہ ان دونوں میں سے ایک خفی اور دوسرا ظاہر ہے اس کے سوا اور کوئی کیفیت اس کا سبب نہیں ہے۔

پھر ان میں سے کسی نے اور مبالغے سے کام لیا ہے۔ اور یہاں تک کہہ دیا کہ آفتاب کی روشنی اس کے سوا کچھ نہیں کہ اسکے رنگ کا پورا پورا ظہور ہو (ظہور تام) اور اسی لیے آنکھ خیرہ ہو جاتی ہے تو اس وقت بصر کے عاجز ہو جانے کے سبب سے رنگ پوشیدہ ہو جاتا ہے (یعنی دکھائی نہیں دیتا) نہ کہ فی نفسہٖ وہ (رنگ) پوشیدہ ہو جاتا ہے۔ جیسے ہم رات میں چمکنے والی چیزوں کی چمک دیکھتے ہیں مگر اُن کے رنگ نہیں محسوس کرتے کیونکہ حس کی کمزوری کے سبب رات میں ان رنگوں کا ظہور اس کو عاجز کر دیتا ہے تو ہم ان کو لامحالہ محسوس نہیں کرتے مگر جب کہ آفتاب کے نور سے تقویت حاصل ہوتی ہے تو وہ (حس بصر) ان رنگوں کے ظہور سے مغلوب نہیں ہوتی اور لامحالہ ہم ان (رنگوں) کو محسوس کر لیتے ہیں۔ یہ ان کے مذہب کی تقریر ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ ہمیں ان کی اس بات سے انکار نہیں کہ حس کی قوت وضعف کے اختلاف حال سے ادراکات کی قوت وضعف کے حالات بھی مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہمارا

تیسری فصل

یہ دعویٰ بھی ہے کہ روشنی ایک ایسی وجودی کیفیت ہے جو رنگ کی ذات پر زائد ہے اور (ہمارے اس دعوی) پر پانچ امور دلالت کرتے ہیں۔

پہلا یہ کہ رنگ کا ظاہر ہونا ایک امر کے تجدد کا اشارہ ہے لہذا یہ امر یا تو وہی رنگ ہوگا یا وہ ایک غیر نسبی صفت ہوگا یا ایک صفتِ نسبی ہوگا۔ پہلا (یعنی اسی رنگ کا ظہور) باطل ہے (کیونکہ دو حال سے) خالی نہیں یا تو نور سے مراد رنگ کا تجدد ہوگا یا اس سے مراد (خود) وہ رنگ ہوگا جس کا تجدد ہوا ہے۔ پہلا اس امر کا مقتضی ہوگا کہ کوئی چیز صرف اسی آن میں روشن ہو جس آن میں اس کا (یعنی رنگ کا) تجدد ہوا ہے۔

اور دوسرا اس امر کا موجب ہے کہ روشنی خود ہی رنگ ہے۔ لہذا ان کا یہ کہنا بے معنی ہوگا کہ روشنی وہی رنگ کا ظاہر ہوجانا ہے اور اگر وہ روشنی کو ایک ایسی ثبوتی کیفیت قرار دیں جو رنگ کی ذات پر زائد ہو اور اسی کا نام ظہور رکھیں تو یہ نزاع لفظی ہوگی۔ اور اگر ان کا یہ ادعا ہے کہ یہ ظہور ایک حالت نسبی کا تجدد ہے تو یہ بھی باطل ہے۔ کیونکہ روشنی ایک غیر نسبی امر ہے جس کی تفسیر نسبی حالت سے نہیں ہوسکتی دوسرا امر جو روشنی کے ایک وجودی کیفیت اور ذات رنگ پر زائد ہونے کی دلالت کرتا ہے) یہ کہ سفیدی کبھی روشن اور چمکدار ہوتی ہے اور اسی طرح سیاہی (بھی) پھر تو ان دونوں کے لئے روشنی ثابت ہوئی اس لئے اگر ان دونوں (سفیدی وسیاہی) میں سے ہر ایک کا روشن ہونا خود اسی کی ذات ہے تو یہ لازم آئے گا کہ بعض روشنی بعینہ بعض روشنی کی متضاد ہو اور یہ محال ہے کیونکہ روشنی کا متقابل صرف ظلمت ہے۔

تیسرا (امر) یہ کہ رنگ بغیر روشنی کے پایا جاتا ہے۔ مگر سیاہی کبھی روشن نہیں (بھی) ہوتی۔ اسیطرح باقی اور رنگ بھی ہیں (جو کبھی اس طرح پائے جاتے ہیں کہ وہ روشن نہیں ہوتے) اس طرح کبھی روشنی بھی بغیر رنگ کے پائی جاتی ہے جیسے پانی اور بلور جب یہ تاریکی میں ہوں اور ان پر روشنی پڑے تو اس وقت ان کی روشنی دکھائی دیتی ہے بس یہ روشنی ہے حالانکہ وہ رنگ نہیں اور چونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک بغیر دوسرے کے پایا جاتا ہے۔

تیسری فصل

لہذا ان دونوں (یعنی رنگ اور روشنی) میں ضرور تغائر ہے۔
چوتھا (امر) فرضاً ہم کسی ایسے رنگ کے متعلق گفتگو کرتے ہیں جو سیاہی اور سفیدی کے درمیان (متوسط) ہے اور یہ (متوسط) سرخی ہونا چاہیے لہذا ہم کہیں گے کہ یہ (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو وہ لوگ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس (سرخی) کی کوئی خاص حقیقت ہے یا ان کا ادعاء یہ ہوگا کہ اس (سرخی) سے مراد سفیدی کے ظہورات کا سیاہی (سوادیت) کی پوشیدگیوں (خفاوات) کے ساتھ مخلوط ہو جانا ہے۔ اگر وہ اس دوسری شق کو اختیار کریں تو ہم کہیں گے کہ سرخ جسم سے جب روشنی دوسرے جسم کی طرف منعکس ہوتی ہے تو یہ (دوسرا) جسم بھی سرخ ہو جاتا ہے جو (دو حال سے) خالی نہیں یا تو ظاہری اجزاء سے ظہور کا اور پوشیدہ اجزاء سے خفاء (پوشیدگی) کا انعکاس ہوا یا یہ کہ ظاہری اجزاء سے ظہور کا انعکاس تو ہوا مگر خفیہ اجزاء سے خفاء کا انعکاس نہیں ہوا۔ پہلی صورت اس لئے باطل ہے کہ خفیہ اجزاء مقابل کے لئے خفا کا فائدہ نہیں دیتے کیونکہ اگر خفاء خالص ہو تو مقابل میں (اس کا) اثر نہیں ہوا۔ اور دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ ظاہری اجزاء اپنے مقابل میں اظہار کا فعل کریں تو چونکہ سفید ہو جانا ہی (ان کا) اظہار ہے لہذا جس کی طرف (ان کا) انعکاس ہوا اس کی سفیدی زیادہ ہو جانی چاہیئے نہ یہ کہ وہ سرخ ہو جائے۔ اور اگر وہ اس کا اعتراف کریں کہ سرخی خود حقیقی رنگ ہے اور ان کا یہ ادعاء ہو کہ وہ (سرخی) جب ظاہر ہوتی ہے تو اپنے مقابل میں اپنا ہی جیسا فعل کرتی ہے تو ہم کہیں گے کہ جب اس کا ظہور کم تھا تو اس وقت تو اس نے اپنے مقابل کے لئے محض روشنی کا افادہ کیا اور مقابل کے رنگ کو نہیں چھپایا مگر جب اسکا ظہور یہ قوی ہوا تو مقابل کے رنگ کو چھپا دیا۔ بس اگر وہاں محض رنگ کے سوا اور کچھ نہیں تو یہ ہوتا کہ (سرخی) اس کمزوری کے وقت اپنا ہی سا (مقابل کا بھی) ضعیف رنگ ظاہر کرتی اور اپنی زیادتی کے وقت (اپنے مقابل کا بھی) اپنا ہی سا قوی رنگ کر دیتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوا۔ بلکہ اول تو اس نے اپنے مقابل کا رنگ ظاہر کرنے کا افادہ کیا اور یہ اظہار بھی بہت شدت کے ساتھ

ہوا۔ پھر جب وہ (سرخی) قوی تر ہوگئی تو وہ اپنے مقابل کے رنگ کو باطل کرنے یا چھپانے لگی اور (اپنے مقابل پر) اپنے ہی سے دوسرے رنگ کا افادہ کیا تو لامحالہ ان دونوں میں سے ایک فعل جس چیز سے صادر ہوگا وہ اس کے سوا ہوگی جس سے دوسرا فعل صادر ہوا ہے۔ لہٰذا روشن کرنے کا مصدر وہی روشنی ہوگی۔ اور وہ ایسی ہے کہ اگر جسم کا کوئی رنگ نہ ہو مگر اس میں روشنی ہو تو وہ یہی کرے گی جیسے روشن بلور۔ اور دوسرا فعل اس کے رنگ سے ہوگا مگر اس وقت جبکہ اس (رنگ) کا ظہور اس روشنی کے سبب سے اتنا شدید ہو جائے کہ وہ اپنے مقابل کی طرف متعدی ہو جائے۔

پانچواں (امر) یہ کہ وہ روشن جو رنگ والا ہے کبھی اس سے دوسرے کی طرف صرف روشنی ہی کا انعکاس ہوتا ہے اور کبھی اس سے رنگ اور روشنی دونوں کا انعکاس ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ (یعنی روشنی اور رنگ) دونوں (یعنی منعکس منہ اور منعکس الیہ) میں ایک ساتھ قوی ہوں۔ یہاں تک کہ جس کی طرف انعکاس ہوا ہے وہ سرخ ہو جائے لہٰذا روشنی اگر محض رنگ کا ظہور ہے تو اس کا اپنے غیر کو بریق (چمکدار اور ساذج بنانا محال ہوتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس بریق سے مراد اس مقابل کے رنگ کا اظہار ہے تو ہم کہیں گے کہ جس جسم سے انعکاس ہوا ہے اس کا رنگ اور روشنی (دونوں) شدید ہوں تو ایسا کیوں ہوتا ہے کہ وہ جس کی طرف اس کا انعکاس ہوا ہے اس کے رنگ کو چھپا دیتا اور باطل کر دیتا اور اس کو اپنا رنگ عطا کر دیتا ہے۔

چوتھی فصل

نور۔ روشنی۔ شعاع۔ اور بریق کا باہمی فرق

واضح ہو کہ رنگ والے اجسام جب بالفعل روشن ظاہر ہوں تو یہ ظہور یا تو ایسی کیفیت ہوگی جو ان میں ثابت اور ان پر پھیلی ہوئی ہے (اگر وہ ایسی ہے کہ) اس کو یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ سیاہی یا سفیدی یا زردی یا سرخی یا لمعان (روشن ہونا) یعنی یہ وہ چیز ہے جو اجسام میں جگمگاہٹ پیدا کرتی اور ان کے رنگ کو روشن کر دیتی ہے (تو) گویا وہ ایک ایسی چیز ہے کہ جس سے افاضہ ہوتا ہے اور دونوں (کیفیت ثابتہ اور لمعان) میں سے ہر ایک یا تو اس کی ذاتی ہوگی یا غیر کی طرف سے لہذا کسی چیز کا وہ ظہور جو اس کا ذاتی ہے جیسا آفتاب کا اور آگ کا تو یہ ضوء کہلاتا ہے۔ اور کسی چیز کا وہ ظہور جو اس کے غیر کی طرف سے ہو نور کہلاتا ہے۔ اور کسی چیز کی وہ جگمگاہٹ جو اس کی ذاتی ہے جیسے آفتاب کی جگمگاہٹ شعاع کہلاتی ہے اور کسی چیز کی (وہ جگمگاہٹ) جو غیر کی طرف سے ہو جیسے آئینے کی بریق کہلاتی ہے۔

پانچویں فصل

ضوء کی تعریف

اس کی تعریف یہ ہے کہ وہ (ضوء) ایک ایسی کیفیت ہے جو شفاف کا بحیثیت شفاف ہونے کے ذاتی کمال ہے (ضوء کی تعریف میں) اگر یوں کہا جائے تو بہتر ہے کہ وہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جس کا دیکھنا کسی دوسری چیز کے دیکھنے پر موقوف نہیں ہوتا یہ اس لئے کہ کوئی چیز یا تو ایسی ہوگی کہ اس کے دکھائی دینے کی صحت دوسرے کے اعتبار پر موقوف ہوگی یا نہ ہوگی۔ جو چیز ایسی ہو کہ اس کے دکھائی دینے کی صحت دوسرے کے اعتبار پر) موقوف نہ ہو وہی ضوء ہے۔ اور جو موقوف ہے وہی رنگ ہے۔ کیونکہ اس کی رویت اس کے روشن ہونے کے بعد ہی صحیح ہوتی ہے۔ اور ہر وہ چیز جس کی رویت صحیح ہوتی ہے وہ اپنے ماوراء کی رویت سے مانع ہوتی ہے کیونکہ آنکھ جب ایک جہت میں کسی چیز کو دیکھتی ہے تو یہ محال ہے کہ وہ اسی لحظہ اور اسی جہت میں کسی دوسری چیز کو دیکھے اور جب وہ متوسط کو دیکھے تو یہ ضروری ہے کہ پہلے اس پر (نظر) پڑے تولامحالہ (یہ امر) اس کے ماوراء کو دیکھنے سے مانع ہوا۔ لہذا ثابت ہوا کہ رنگ اپنے ماوراء کے دیکھنے کا مانع ہے اور روشنی کا بھی یہی حال ہے۔ چراغ سے سایہ کا پڑنا اسی کی دلیل ہے۔ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک

پانچویں فصل

اس امر کا مانع ہوتا ہے کہ دوسرا اپنے مقابل میں کوئی فعل کرے۔ اسی طرح آنکھ کی پتلی بھی اپنے اور اس (مبصر یعنی دکھائی دینے والی) چیز کے متوسط (یعنی درمیانی چیز) کو (اسی لحظ) نہیں دیکھتی۔

ہمارے اس بیان سے ظاہر ہو گیا کہ شفاف کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ مبصر نہ ہو۔

چھٹی فصل

جس وقت ضوء حاصل ہوتی ہے اسی وقت رنگ کا حدوث بالفعل ہوتا ہے

اجسام جب تاریکی میں ہوں تو ان میں بالفعل رنگ موجود نہیں ہوتا۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ وہ (یعنی الوان) ہم کو تاریکی میں نظر نہیں آتے اس کا سبب یا تو اُن کا عدم ہے یا اس کا سبب یہ ہے کہ تاریک ہوا دکھائی دینے سے مانع ہے۔ دوسری صورت باطل ہے۔ کیونکہ ہوا خود تاریک نہیں اور نہ وہ مانع ابصار ہے کیونکہ تم اگر کسی غار میں ہوں اور اس میں کی ہوا پوری اسی طرح کی ہو جس کو تم تاریک گمان کرتے ہو۔ تو جب مرئی روشن ہو جائے تو تم اس کو دیکھ لو گے اور جو ہوا تمھارے اور اس (مرئی) کے درمیان بھری ہوئی ہے وہ (دیکھنے سے) تمھیں مانع نہ ہوگی تو ثابت ہوا کہ اس ہوا میں کوئی چیز مانع ابصار نہیں۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ شبہہ رنگ کی فی نفسہٖ ایک ماہیت ہے اور وہ مرئی ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مگر یہ کیوں ناجائز ہے کہ روشنی کے وجود پر بھی یہی حکم یعنی اسکے مرئی ہونے کی صحت موقوف ہو نہ کہ اس کی ماہیت کا حصول اور اگر یہ کہا جائے کہ رنگ وہ کیفیت ہے جسکی رویت ممکن ہے۔ لہذا تاریکی میں جو امر موجود ہے چونکہ اسکی رویت ناممکن ہے اسلئے وہ رنگ نہیں۔

چھٹی فصل

ان جسم جس وقت تاریکی میں ہوتا ہے تو اس وقت اس میں یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ جب روشن ہو تو اس میں ایک معین (یعنی خاص) رنگ حاصل ہو جائے۔ تو ہم (اس کے جواب میں) کہیں گے کہ جسم کی یہ استعداد کہ اسکا ایک معین رنگ ہے ایک امر ہے اور اس رنگ کا وجود ایک دوسرا امر ہے اور اس رنگ کا اس طرح ہونا کہ اس کا دکھائی دینا درست ہو ایک تیسرا امر ہے۔ بس یہ کیوں ناجائز ہے کہ روشنی کے وجود پر یہی حکم موقوف ہو نہ کہ اصل وجودِ رنگ۔ تو ثابت ہوا کہ اس امر مشہور کی مخالفت میں شیخ نے جس دلیل پر بھروسہ کیا ہے وہ قوی نہیں

اسی سے ایک دوسرا مسئلہ بھی نکلتا ہے یعنی یہ مشہور ہے کہ رنگ صرف اجسام کی سطحوں پر پائے جاتے ہیں مگر انکی گہرائیوں میں رنگ بالفعل موجود نہیں ہوتے کیونکہ رنگ کے وجود بالفعل کیلئے روشنی کا بالفعل حاصل ہونا مشروط ہے۔ اور جب اجسام کی گہرائیاں بالفعل روشن نہیں تو وہ بالفعل رنگ والی بھی نہیں۔ ہم کو جب ان کے اس قول میں شک ہوا کہ رنگ کا وجود بالفعل رنگ کے روشن ہونے پر موقوف ہے تو لامحالہ امر متفرع میں بھی ہم کو تامل ہوا۔ بلکہ یہ زیادہ قرین صواب ہے کہ ایک چیز کا بالفعل رنگ والی ہونا اس کے بالفعل روشن ہونے پر موقوف نہ ہو کیونکہ جسم کا قابل روشنی ہونا اس کے بالفعل رنگ والا ہونے پر موقوف ہے۔ اسی وجہ سے شفاف روشنی اور نور کا بالفعل قابل نہیں ہوتا۔ لہٰذا جسم کا روشنی کے قابل ہونا چونکہ رنگ کے وجود پر موقوف ہے اس لئے رنگ کا وجود بالفعل اگر روشنی کے وجود بالفعل پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا (جو محال ہے)۔

ساتویں فصل

متوسط رنگوں کی تعداد

جب تمھیں یہ معلوم ہوگیا کہ سیاہی اور سفیدی دو حقیقی کیفیتیں ہیں اور یہ (بھی معلوم ہوگیا) کہ روشنی بھی ایک حقیقی کیفیت ہے جو ان دونوں پر زائد ہے تو ہم کہیں گے کہ سفیدی اور سیاہی جب یہ دونوں ایک دوسرے سے ملجاتی ہیں تو غبرۃ (خاکستری مٹیالی رنگت) حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر سیاہی روشنی کے ساتھ مخلوط ہوکر اس ابر کی سی ہوجائے جس پر دھوپ چمک رہی ہو اور اگر اس سیاہ دخان (دھوئیں) کی طرح ہوجائے جس میں آگ مخلوط ہوگئی ہو تو اس میں) اگر سیاہی غالب ہو تو حمرۃ (سرخی) حاصل ہوگی۔ اور اگر یہ غلبہ زیادہ شدید ہو تو قتمۃ (سیاہی مائل سرخ رنگت) حاصل ہوگی۔ اور اگر روشنی غالب ہو تو صفرۃ (زردی) حاصل ہوگی پھر اس زردی میں چمکدار سیاہی مخلوط ہوجائے تو خضرۃ (سبزی) حاصل ہوگی۔ پھر اس سبزی میں اور سیاہی شامل ہوجائے تو شدید کراثیت (گندنے کی سی رنگت) حاصل ہوگی۔ اور اگر اس میں سفیدی شامل ہوجائے تو زنجاریت (زنگاری رنگت) حاصل ہوگی۔ پھر کراثیت میں بھی سیاہی اور تھوڑی سی سرخی مخلوط ہوجائے تو نیلیت (نیلگونی) حاصل ہوگی

نویں فصل

بعض اجسام کا دکھائی دینا ظلمت پر موقوف ہے یا نہیں

کہتے ہیں کہ جسم یا تو اس کیفیت کے سبب سے دکھائی دے گا جو دوسرے (یعنی غیر جسم) میں ہے یا اس کیفیت کے سبب دکھائی دے گا جو (خود) اس جسم میں ہے۔ پہلا ہی شفاف ہے اور دوسرا (دو حال سے) خالی نہیں یا تو اس کا دکھائی دینا کسی شرط پر موقوف ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر وہ (کسی شرط) پر موقوف (نہ) ہو تو وہ بذاتہ مرئی ہوگا بس یہی مضئی (یعنی روشن ہے) اور اگر اس کا مرئی ہونا دوسری شرط پر موقوف ہو تو یہ شرط کبھی روشن ہوگی جیسا رنگوں میں ہوتا ہے اور کبھی (یہ شرط) ظلمت ہوتی ہے جیسا ان چیزوں میں ہوتا ہے جو رات میں چمکتی ہیں۔

شیخ نے کہا ہے کہ چمکنے والی چیزوں (لوامع) کے دکھائی دینے کی شرط ظلمت نہیں ہو سکتی کیونکہ روشن چیز دکھائی دیتی ہے خواہ دیکھنے والا تاریکی میں ہو یا روشنی میں۔ جیسے آگ کہ انسان اس کو دیکھتا ہے خواہ وہ روشنی میں ہو یا تاریکی میں مگر ہم تاریکی میں آفتاب کو نہیں دیکھ سکتے کیونکہ وہ جب طلوع ہوتا ہے تو ظلمت باقی ہی نہیں رہتی۔ مگر کواکب اور لوامع ظلمت ہی میں دکھائی دیتے ہیں۔ دن میں نہیں دکھائی دیتے کیونکہ آفتاب کی روشنی ان کی روشنی پر غالب ہوتی ہے۔

نویں فصل

اور حس جب قوی روشنی سے منفعل ہو جاتی ہے تو لامحالہ کمزور (یعنی مدھم) روشنی سے منفعل نہیں ہوتی۔ مگر رات میں وہاں کوئی روشنی نہیں ہوتی جو ان (لوامع) کی روشنی پر غالب آئے۔ بس وہ لامحالہ دکھائی دیتے ہیں۔

حاصل یہ کہ ان کا مرئی ہونا اس لئے نہیں ہے کہ وہ ظلمت پر موقوف ہے۔ بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ حس چونکہ رات میں محسوس قوی سے منفعل نہیں ہوئی اس لئے وہ کمزور کا ادراک کر سکتی ہے۔ مگر دن میں (معاملہ) (اس) کے برعکس ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ وہ ھباء (وہ ذرات جو کسی سوراخ سے آفتاب کی روشنی میں اڑتے ہیں) جو فضاء میں ہے کہ وہ اس حس سے جس کا روشنی میں دکھائی دینا ممکن ہے مگر اس کے باوجود بھی وہ دکھائی نہیں دیتا کیونکہ انسان کی بینائی جب آفتاب کی روشنی سے مغلوب ہو جاتی ہے اور وہ قوی محسوس ہے تو لامحالہ اس کے ادراک کی قدرت نہیں رکھتی۔ مگر جب وہ گھر میں ہو اور زوردار روشنی سے منفعل نہ ہو تو لامحالہ وہ (بصر) اس (غبار) کا ادراک کر سکتی ہے۔ تو ظاہر ہوا کہ اس باب میں ظلمت مشروط نہیں۔

چوتھا باب

سنائی دینے والی کیفیتیں

اس میں چھ فصلیں ہیں

پہلی فصل

آواز کا سبب

اس کا سبب قریب ہوا کا تموج ہے۔ مگر تموج سے ہماری مراد بعینہ ایک ہی ہوا کی حرکت انتقالی نہیں بلکہ ہماری مراد تموج کی وہ حالت ہے جو پانی کے تموج کے مشابہ ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ یکے بعد دیگرے ایک ٹکر کے بعد دوسری ٹکر اور اس کے ساتھ ایک سکون سے پہلے دوسرا سکون ہوتا ہے۔ اور تموج کا سبب امساس عنیف (زور سے چھونا) ہو تو اس کو قرع (ٹھونک) کہتے ہیں اور اگر تفریق عنیف (سختی سے جدا کرنا) ہوتا ہے تو قلع (اکھیڑنا) ہے اور ان دونوں

ہیں ہم نے عنیف (سختی) کا محض اس لیے اعتبار کیا کہ اگر تم ایک ایسے جسم کو جو صوف کی طرح نرم ہو بہت نرمی سے ٹھونکا دو تو آواز ہی محسوس نہ ہوگی۔ اور اگر تم کسی چیز کو آہستہ آہستہ شق کرو اور جو چیز شق ہو رہی ہے اس میں سختی نہ ہو تو قلع (اکھیڑنے) کی آواز بھی نہ ہوگی۔ پھر یہ تو معلوم ہی ہے کہ دونوں سببوں میں ہوا کا تموج لازم ہے۔ کیونکہ ہوا کا قارع جس مسافت کو طے کر رہا ہے اس میں کی ہوا کو زور سے دھکا دے کر مسافت کی دونوں جانب ہٹا دیتا ہے۔ اور قالع کا بھی یہی حال ہے۔ پھر ان دونوں امور (یعنی قرع و قلع) میں ہوا کے دور ہونے والے (ذرات) کے لیے یہ لازم ہوگا کہ وہاں جو شکل اور موج واقع ہو ان کی اطاعت کریں اگرچہ قرعی میں قلعی سے زیادہ انسباط ہوتا ہے۔

دوسری فصل

خود تموج یا خود قلع یا قرع کو آواز قرار دینے والوں کی تردید

بعض لوگوں کو آواز کے متعلق اس کے سبب کی وجہ سے اشتباہ ہوا ہے تموج جو آواز کا سببِ قریب ہے۔ ان میں سے بعض لوگوں کا اعتقاد ہے کہ خود یہی تموج آواز ہے۔ قرع اور قلع جن کو ہم نے آواز کا سبب بعید قرار دیا ہے بعض لوگ انھیں کو آواز سمجھتے ہیں۔ ان دونوں مذہبوں کے باطل ہونے پر دو وجوہ دلالت کرتے ہیں۔ اول یہ کہ تموج چھونے سے محسوس ہوتا ہے۔ کیونکہ شدید آواز بعض وقت صماخ کو ضرب لگاتی ہے تو اس کو فاسد کر دیتی ہے حالانکہ قلع اور قرع رنگ کے واسطے سے بصر کو محسوس ہوتے ہیں (یعنی دکھائی دیتے ہیں) حالانکہ کوئی آواز لمس سے یا بصر سے محسوس نہیں ہوتی۔ لہذا تموج۔ قلع اور قرع آواز نہیں۔

دوسری (وجہ) یہ ہے کہ کسی چیز سے کبھی تو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ تموج ہے یا قرع ہے یا قلع۔ مگر اس کا آواز ہونا معلوم نہیں ہوتا اور کبھی تینوں امور کے مجہول ہونے پر بھی آواز کا علم ہو جاتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ یہ تینوں امور آواز کے مغائر ہیں۔

تیسری فصل

آواز کا خارج میں ثابت ہونا

ایک معتقد یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ آواز کا وجود خارج میں نہیں ہے بلکہ وہ متموج ہوا کی ملاست (چھو جانے) سے صرف حس میں پیدا ہوتی ہے۔ مگر یہ باطل ہے کیونکہ جس طرح ہم آواز کا ادراک کرتے ہیں اس کے ساتھ اس کی جہت (یعنی رخ) کا بھی ادراک کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ معلوم ہے کہ (ہوا) متموج جب (پردۂ) صماخ کو پہنچتی ہے تو اس وقت اس میں جہت کا کوئی اثر نہیں رہتا۔ تو یہ ضروری تھا کہ ہم آوازوں کی جہتوں کا ادراک نہ کرتے کیونکہ وہ (آوازیں) جہاں سے بھی آئیں اپنی حرکت سے جب صماخ کے جوف میں داخل ہو جاتی ہیں تو صماخ وہاں اس کا ادراک کرتا ہے اور جہتوں کے درمیان تمیز نہیں کرتا۔ جس طرح ہاتھ جس سے ملتا ہے اس کو چھو لیتا ہے اور اس کو اسی جگہ کا شعور ہوتا ہے جہاں کہ اس نے لمس کیا ہے اور وہ اس (ملموس) کی سیدھی جانب سے آنے یا بائیں جانب سے آنے کا فرق نہیں کرتا۔ کیونکہ ہاتھ ملموس کا اس وقت ادراک نہیں کرتا جبکہ وہ اول مسافت میں ہو بلکہ (ملموس کا ادراک ہاتھ کو) اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ (ملموس) اس کی طرف منتہی ہوا۔

تیسری فصل

اور چونکہ آوازوں سے جہتوں کے درمیان اور قریب و بعید کے درمیان تمیز حاصل ہے تو معلوم ہوا کہ ہم خارجی آوازوں کا کہ وہ کہاں ہیں ادراک کرتے ہیں۔ اور ہم ان کی جگہ کا ادراک اسی وقت کر سکتے ہیں جب کہ وہ صماخ سے خارج میں موجود ہوں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم جہت کا ادراک اس لئے کرتے ہیں کہ ہواء قارع کی توجہ اسی جہت کی طرف ہوتی ہے۔ اور قریب و بعید کو ہم محض اس وجہ سے تمیز کرتے ہیں کہ پاس والے قرع کا جو اثر پیدا ہوتا ہے وہ قوی تر اور جو قرع دور کا ہو اس کا اثر ضعیف تر ہوتا ہے۔ تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ پہلی بات تو باطل ہے کیونکہ آواز والا کبھی سامع کی سیدھی جانب ہوتا ہے اور وہ اس کان کو جو اس سے متصل ہے بند کر دیتا ہے اور آواز بائیں کان سے سنائی دیتی ہے اور اس کے ساتھ اس کو یہ شعور ہو جاتا ہے کہ آواز دینے والا سیدھی جانب ہے اور یہ تو معلوم ہے کہ (ہوا کا) تموج بائیں کان تک اسی وقت پہنچ سکتا ہے جبکہ وہ پہلے سیدھی جانب سے منعطف ہو جائے۔ لہذا ان کا قول باطل ہوا۔

رہی دوسری بات تو یہ بھی باطل ہے۔ ورنہ ہم بعید قوی اور قریب ضعیف کے فرق کا ادراک نہ کرتے۔ لیکن جب ہم دو ایسی آوازیں سنتے ہیں جو فاصلے میں ایک دوسرے کے مساوی مگر قوت وضعف میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں تو ضرور یہ گمان ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک نزدیک اور دوسری دور ہے۔ حاصل یہ کہ قرب و بعد کے سبب سے قوت وضعف کا ہم پر مشتبہ ہو جانا ضروری تھا اور چونکہ ایسا نہیں ہوا تو ان کا قول باطل ہوگیا۔ رہا جہت کے ادراک کا سبب تو ہم اس کو سمع کے باب میں بیان کریں گے۔

چوتھی فصل

قرع کی حقیقت

قرع میں دو حرکتیں ضروری ہیں۔ ایک حرکت اس سے پہلے اور ایک حرکت اس کے بعد لہذا جو حرکت اس سے پہلے ہوتی ہے وہ کبھی دونوں میں سے ایک جسم کی طرف سے ہوتی ہے اور یہی دوسرے کی طرف جاتی ہے اور کبھی دونوں کی جانب سے ہوتی ہے لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کا یا ان میں سے ایک کا دوسرے کے سامنے ایسا قیام ضروری ہے جو محسوس ہو۔ کیونکہ اگر ان دونوں میں سے ایک اسطرح ہٹ جائے کہ محسوس نہ ہو۔ یعنی ایسے زمانے میں (ہٹ جائے) جو محسوس نہ ہو تو آواز نہ ہوگی۔ پھر اس قیام کے لئے یہ شرط نہیں کہ قائم سخت ہو کیونکہ کبھی (قائم) انتہائی رطوبت میں ہوتا ہے لیکن جب اس پر قوت سے بار پڑتا ہے اور ہوا اس میں دشواری سے نفوذ کرتی اور اس کو کم عرصے میں زیادہ سے زیادہ پھاڑتی ہے اس کے ساتھ اس جسم میں اگر یہ نفوذ و خرق بسہولت نہیں ہو سکتا تو اس وقت وہ اس نافذ کے سامنے قائم ہو جاتا ہے اور اس کی بمقاومت صلابت کے قائم مقام ہو جاتی ہے اس کی مثال پانی میں تمھارا زمی سے کوڑ گذارنا ہے کیونکہ تم اس کو اس طرح شق کر سکتے ہو کہ تمھیں کوئی دشواری نہ ہو اور اگر تم نے جلدی

چوتھی فصل

کی تو وہ قبول نہ کرے گا اور مقاومت کرے گا بس ہوا کا بھی یہی حال ہے بلکہ کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ ہوا کے تین جزء ہو جائیں۔ جن میں سے ایک جزء قارع ہو جیسے موج (متحرک ہوا) اور ایک جزء مقاوم ہو اور ایک جزء ان دونوں کے درمیان تموج کی شکل میں دبانے والا ہو تو ظاہر ہوا کہ صلابت اور تکاثف اس تموج کے پیدا کرنے کی علت اولی نہیں۔ اور یہ دونوں جب آواز پیدا کرتے ہیں تو محض مقاومت حاصل ہونے ہی کے سبب سے پیدا کرتے ہیں لہذا (حدوث آواز کی) علتِ اولی یہی مقاومت ہے۔

خیال رہے کہ قارع اور مقروع دونوں کے دونوں آواز کے فاعل ہوتے ہیں لیکن ان دونوں میں وہی اولی ہے جو ان دونوں میں سخت تر اور جس کی مقاومت شدید تر ہے۔ رہی وہ حرکت جو قرع کے بعد ہوتی ہے تو وہ (دراصل) ہوا کا وہ اضطراب ہے جو قارع کے راستے سے اس (مسافت) کے دونوں جانب الٹ دینے سے پیدا ہوتا ہے اور اس کا سبب سخت دباؤ ہے (جو قارع کا ہوا پر پڑتا ہے) پھر ہوا کے جو اجزاء ایک دوسرے سے دور ہو گئے ہیں ان کو اس تشکل اور موج کی اطاعت لازمی ہے جو وہاں واقع ہو رہے ہیں جیسا ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

پانچویں فصل

آواز کے ثقل اور حدت کا سبب

حدت کا سبب بعض اجسام میں مقروع کی صلابت اور ہمواری ہوتی ہے اور بعض اجسام میں مقروع کی کوتاہی اور شدتِ انحراف ہوتا ہے۔ اور بعض اجسام میں منفذ ہوا کی تنگی اور اس کا منفخ سے قریب ہونا ہوتا ہے پس انھیں اسباب سے قوت کی مضبوطی اور سطح کی ہمواری پیدا ہوتی ہے اور متموج ہوا کے اجزاء ایک دوسرے کے برابر ہو جاتے ہیں لہذا اسی صورت سے وہ سمع تک پہنچتے ہیں۔ اور ثقل کا سبب ان کے اضداد ہیں مگر ان اسباب میں سے ہر سبب کمی و بیشی کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا اگر اسباب زیادہ ہوں تو حیات بھی ایک تناسب سے زیادہ ہو جاتے ہیں۔ اور اس کے برعکس ہوتا ہے تو ایک طول کی نسبت دوسرے طول کی طرف ایسی ہوتی ہے جیسے ایک نغمے کی نسبت دوسرے نغمے کی طرف حدت و ثقل میں ہوتی ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے نصف طول کا نغمہ کل نغمے کا ثقل میں بھی آدھا ہوتا ہے۔

چھٹی فصل

صدیٰ (گونج)

ہوا میں جب تموج ہوتا ہے اور وہ تموج کسی چیز سے ٹکراتا ہے جیسے پہاڑ یا دیوار ہو تو لازمی طور پر جو تموج اس پہاڑ کی قرع کی طرف ہے اس میں اور دوسری ہوا کے درمیان ایسا دباؤ ہوگا کہ جو اس تموج کو پیچھے کی طرف ڈھکیل دے گا اور اس کی شکل پہلی شکل کی طرح اور اسی کی ہیئت کی سی ہو جائے گی۔ جیسے ایک گیند اگر دیوار کی طرف پھینکا جائے تو اس ہوا سے اس ہوا میں جو ان دونوں کے درمیان متموج ہے ایک اضطراری حرکت پیدا ہونا۔ اور اس کی واپسی کے وقت ایک آواز کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ بس یہی آواز گونج ہے۔

واضح ہو کہ یہاں ایک بحث (یہ بھی) ہے کہ متموج ہوا جو اپنے مقاومت کرنے والے کی طرف ہے تو جو ہوا اس کے اور اس کی مقاومت کرنے والے کے درمیان ہے اس کا تموج ضروری ہے۔

مگر (بحث یہ ہے کہ آیا) اس ہوا کے تموج سے گونج پیدا ہوتی ہے۔ یا پہلی ہوا کی واپسی سے جو تموج ہوا ہے (اس سے پیدا ہوتی ہے) یہ اشتباہ ہے کہ پہلی بات ہی حق ہو اس لئے کہ وہ اسی کی صفت اور ہیئت کے مطابق ہوتی

ہے۔ حالانکہ پہلی ہوا اس ہیئت پر نہیں رہی اور یہ (بھی) اشتباہ ہے کہ ہر آواز کی گونج ہو مگر سنائی نہ دے جس کا سبب یا تو یہ ہے کہ جب آواز دینے والے اور آواز لوٹانے والے کی درمیانی مسافت قریب ہو تو وہ دو متباین زمانوں میں اس طرح سنائی نہ دے گی کہ حس ان کے تباین پر قابو پاسکے بخلاف اس کے جب عاکس (آواز لوٹانے والا) دور ہو تو اس تباین کے ادراک پر حس قابو پالیتی ہے یا اس کا سبب یہ ہے کہ عاکس سخت اور ہموار ہو تو اس سے چونکہ متواتر انعکاس ہوا ہے لہذا دباؤ کی قوت کے سبب سے (گونج) دیر تک باقی رہی۔ جیسا حماموں اور فضانات میں ہوتا ہے اور یہی سبب ہے کہ گانے والے کی آواز صحرا میں زیادہ کمزور اور چھت کے نیچے قوی تر ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ اس گونج کے سبب دونی ہو جاتی ہے جو اس کے ساتھ ایسے زمانے میں محسوس ہو رہی ہے جو ایک ہی زمانے کی طرح ہے۔

پانچواں باب

چکھی جانے والی اور سونگھی جانے والی کیفیتیں اور ان اجناس کا عرض ہونا

اس میں تین فصلیں ہیں

پہلی فصل

مزے

اجسام یا تو بے مزہ ہوتے ہیں یا ان کا کوئی مزہ ہوتا ہے (ان میں) جو بے مزہ ہوتے ہیں وہ تفہ اور مسیخ کہلاتے ہیں۔ ان کی دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ یہ یا تو حقیقۃً بے مزہ ہوں گے یا محض حس کے لحاظ سے بے مزہ ہوں گے (یعنی ان کا مزہ تو ہوگا مگر حس اس کو محسوس نہ کر سکے گی) اور یہ وہ ہیں جن کا فی نفسہ مزہ تو ہے مگر ان کے تکاثف کی شدت کے سبب سے ان میں کوئی چیز تحلیل ہو کر زبان سے مخلوط نہیں ہوتی کہ زبان اس کا ادراک کر سکے۔ پھر کسی تدبیر سے جب ان کے اجزاء کی تحلیل اور

پہلی فصل

ان میں لطافت پیدا کی جائے تو ان کا مزہ محسوس ہوتا ہے۔ جیسا تانبا اور لوہا کہ زبان ان کے مزے کا ادراک نہیں کرتی کیونکہ ان کے جرم سے کوئی چیز تحلیل ہو کر اس رطوبت میں نہیں جاتی جو زبان میں پھیلی ہوئی ہے اور حس ذائقے کا واسطہ ہے مگر کسی تدبیر سے اس کے اجزا کو چھوٹا کر دیا جائے تو ان کا قوی مزہ ظاہر ہوتا ہے۔

جن (اجسام) میں کچھ مزہ ہوتا ہے ان کے بسائط آٹھ ہیں۔ الحرافۃ (تیزی) ملوحۃ (کھاری ہونا) مرارۃ (تلخی) دسومۃ (چکنائی) حلاوۃ (شیرینی) عفوصۃ (کسیلا پن)۔ قبض (زبان کا سکیڑنا) حموضۃ (ترشی۔ کھٹائی) کیونکہ وہ جوہر جو مزے کا حامل ہے وہ یا لطیف ہو گا یا کثیف یا معتدل اور ان تینوں میں فاعل یا حرارت ہو گی یا برودت یا ایسی قوت جو ان دونوں کے درمیانی اور معتدل ہے لہذا اگر حار کا فعل کثیف میں ہو تو وہ مرارۃ (تلخی) پیدا کرے گا اور اگر لطیف میں ہو تو حرافۃ (تیزی) پیدا کرے گا اور اگر معتدل میں ہو تو (نمکینی) پیدا کرے گا اور اگر بارد کا فعل کثیف میں ہو تو عفوصۃ (کسیلا پن) پیدا کرے گا۔ اور اگر لطیف میں ہو تو حموضۃ (ترشی) پیدا کرے گا اور اگر معتدل میں ہو تو قبض (سکیڑنا) پیدا کرے گا اور اگر معتدل کا فعل لطیف میں ہو تو دسومۃ اور اس کا فعل اگر کثیف میں ہو تو حلاوت (شیرینی) پیدا کرے گا۔ اور اگر معتدل کا فعل معتدل میں ہو تو تفہ کو پیدا کرے گا۔

لہذا مزوں میں سب سے زیادہ گرم حرافۃ ہے پھر مرارۃ پھر ملوحۃ ہے کیونکہ حریف (یعنی تیز) تحلیل میں مر (تلخ) سے قوی تر ہوتا ہے۔ پھر کھاری گویا یہ تلخ وہ ہے جو رطوبت باردہ سے مکسور ہوا ہے کیونکہ ملوحۃ کے پیدا ہونے کا سبب یہ ہے کہ بے مزہ یا کم مزے والی رطوبت مائیہ اُن اجزائے ارضیہ میں مخلوط ہو جاتی ہے جو جلے ہوئے خشک مزاج اور تلخ ذائقے والے ہیں اور یہ آمیزش بھی معتدل ہوتی ہے ورنہ یہ اگر زیادہ ہو جائیں تو تلخی پیدا ہو جائے گی۔ اسی سے نمک پیدا ہوتے ہیں اور اسی سے پانی کھاری ہوتے ہیں۔ مگر کبھی نمک راکھ پوٹاش اور نورہ وغیرہ سے بھی اس طرح بنایا جاتا ہے کہ (ان کو) پانی میں پکا کر صاف کیا جاتا ہے اور اس پانی کو جوش دیا جاتا ہے تاکہ نمک جم جائے

پہلی فصل

یا اسی حال پر چھوڑ دیا جاتا ہے تاکہ نمک جم جائے۔
مالح (نمکین) کی مر (تلخ) سے سخونت (گرمی) میں کمتر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ بورق (شورہ) اور تلخ نمک کھائے جانے والے نمک سے زیادہ گرم ہوتا ہے اور عفص (کسیلا) زیادہ سرد ہوتا ہے پھر (اس کے بعد سردی میں) قابض ہے پھر ترش کا مرتبہ ہے۔ اسی وجہ سے جو میوے شیریں ہوتے ہیں ان میں پہلے وہ عفوصتہ (کسیلاپن) ہوتی ہے جو سخت بارد ہے۔ پھر جب پکانے والی دھوپ کی تمازت سے ان میں کسی قدر اعتدال پیدا ہو جاتا ہے تو یہ ترشی مائل ہو جاتے ہیں جیسے کچا انگور اور اس کے درمیان ان میں کسی قدر قبض ہوتا ہے جو عفوصتہ نہیں ہوتی۔ پھر جب ان میں حرارت منضجہ کا عمل ہوتا ہے تو یہ حلاوت کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ یہ ترشی کے بغیر عفوصتہ سے حلاوت کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں۔ لیکن ترش اگرچہ عفص سے کم بارد ہوتا ہے مگر ظاہر و باطن میں اپنی لطافت نفوذ کر جانے کے سبب سے اکثر چیزوں میں اس کی تبرید اس (عفص) سے زیادہ ہوتی ہے۔
عفص اور قابض گو مزے میں ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں مگر قابض زبان کے ظاہری حصے میں قبض پیدا کرتا ہے اور عفص (زبان کے) ظاہر و باطن دونوں کا قابض ہوتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی جرم میں دو مزے جمع ہو جاتے ہیں جیسے رسوت میں تلخی اور قبض دونوں جمع ہیں۔ تو اس کا نام بشاعت (بدمزگی) جیسے سبخت (شور) میں مرارۃ اور ملوحتہ دونوں جمع ہو جاتے ہیں۔ تو وہ زعوقت (کڑوا ہونا) کہلاتی ہے۔ جیسے پکے ہوئے شہد میں شیرینی اور تیزی جمع ہو جاتے ہیں۔ جیسے بادنجان (بیگن) میں تلخی۔ تیزی اور قبض کا اجتماع ہوتا ہے اور جیسے ہندبا (تخم کاسنی) مرارۃ اور تفہ کا اجتماع ہے (تو یہ مرکب مزے ہیں)۔ شاید ان مزوں کی کثرت کا سبب یہی ہو کہ ان سے جو ذوق پیدا ہو رہا ہے اس میں کچھ حس لمس کا بھی دخل ہے۔
لہذا مزے کی کیفیت اور لمسی تاثیر سے ایک ایسی چیز مرکب ہوتی ہے جس میں اس کا امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اور یہ مرکب محض ایک ہی مزے کی طرح ممتاز ہو جاتا ہے

یہ ایسا ہے جیسے درمیانی مزوں میں سے ایک مزے کے ساتھ تفریق و اسخان (گرم کرنا) مل گئے اور اس مجموعے کا نام حرافۃ رکھا گیا اور دوسرے (درمیانی مزے) کے ساتھ بغیر اسخان کے طعم و تفریق ہو گئے تو وہ کھٹاس حموضۃ ہوئی اور کسی مزے کے ساتھ تکثیف و تجفیف مل گئے تو وہ عفوصت ہوئی باقی اور مزوں کو بھی اسی پر قیاس کرو۔ یہ مزوں کے وہ احکام ہیں جو حکمت میں بیان کرنے کے قابل تھے مگر ان کی باقی اور بحثوں کو ہم نے طب میں پوری تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

دوسری فصل

روائح (بو)

روائح کے لئے ہمارے پاس صرف دو ہی طرح کے نام ہیں۔ ان میں سے ایک نام بلحاظ موافقت (حس شامہ) و بلحاظ مخالفت ہے۔ یعنی خوشبو اور بدبو کہا جاتا ہے جیسے مزے کو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اچھا ہے یا اچھا نہیں (اور یہ کہتے وقت) فصل کا تصور ہی نہیں ہوتا۔ دوسرا (نام) مزے کی شباہت کے لحاظ سے اس (بو کا نام) بھی مشتق ہوتا ہے تو میٹھی بو اور کھٹی بو کہا جاتا ہے۔ گویا وہ بُو جو عادۃً ان مزون کے ساتھ ہوتی ہے جن کی طرف اس کی نسبت کی جا کر ان کے ذریعے سے اس کی تعریف کی گئی ہے۔

حواس خمسہ سے جو کیفیتیں محسوس ہوتی ہیں ان کے متعلق یہی بیان کرنا تھا رہی ان کے احساس کی کیفیت تو وہ اس فن کی تیسری قسم یعنی کیفیات نفسانی کے بیان میں مذکور ہوگی اور جب ہم نے ان کے اقسام کی تفصیل بیان کردی ہے تو ان کی عرضیت کو بھی بیان کر دینا چاہیئے۔

تیسری فصل

کیفیات محسوسہ جواہر نہیں بلکہ اعراض ہیں

کسی کا یہ ادعاء ہے کہ کیفیاتِ محسوسہ جواہر ہیں جو اجسام کے ساتھ مخلوط ہوجاتے ہیں۔ لہذا رنگ جوہر ہے۔ حرارت جوہر ہے اور اسی طرح باقی تمام امور مذکورہ (جواہر ہیں) مگر ان کے عرض ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ اگر جواہر ہیں تو وہ اجسام ہوں گے یا اجسام نہ ہوں گے اگر وہ اجسام ہیں تو ان کا طول عرض اور عمق وہی رنگ ہوگا حالانکہ طول عرض اور عمق کے معنی تو یہ نہیں کہ وہ رنگ ہے کیونکہ کبھی رنگ زائل ہوجاتا ہے اور یہ طول۔ عرض اور عمق بعینہ باقی رہتا ہے۔ یا تو یہ ہوگا کہ اس کے سوا رنگ کا بھی کوئی طول عرض اور عمق تھا یا اس کے سوا (اور کوئی طول عرض اور عمق) نہیں اور اگر اس کے سوا رنگ کی بھی کوئی اور مقدار ہو تو ایک بُعد دوسرے بُعد میں داخل ہوگیا جس کا فساد ہم بیان کرچکے ہیں اور اگر رنگ کا طول۔ عرض اور عمق) اس کے سوا نہیں تو اس صورت میں خود رنگ کی (کوئی) مقدار نہ ہوگی بلکہ وہ اسی قدر ہوگا جتنا اس کا محل ہے اور یہ ایسی بات ہے جس سے کسی کو اختلاف نہیں اور اگر ان (جواہر) کو غیر جسمانی فرض کیا جائے تو وہ یا تو ایسے ہوں گے کہ ان کو ترکیب دینے سے اجسام کا اجتماع ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر ان کی ترکیب سے اجتماع اجسام

تیسری فصل

ہو تو ایک بے مقدار چیز سے مقدار والی چیز حاصل ہو گئی اور یہ باطل ہے۔ اور اگر یہ اجسام کا جزء نہ ہوں تو (اس کی بھی دو صورتیں ہوں گی) یا تو وہ ایسے ہوں گے کہ وہ جس جسم میں ہیں ان کا اس کو چھوڑنا درست ہوگا یا درست نہ ہوگا۔ اگر یہ درست ہو تو (دو حال سے خالی نہیں۔

یا تو یہ درست ہوگا کہ وہ جسم میں بالکل باقی ہی نہیں ہیں۔ یا یہ درست نہ ہوگا۔ اگر یہ درست ہو کہ وہ بغیر کسی جسم کے پائے جائیں تو (یہ بھی دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو ان کی طرف اشارہ ہو سکے گا یا نہ ہو سکے گا۔ اگر وہ مشارٌ الیہ ہیں تو وہ جسم میں ہیں جس کی دو وجہیں ہیں۔ پہلی وجہ چونکہ خلاء محال ہے۔ اس لئے یہ بھی محال ہے کہ رنگ جہت میں پایا جائے اور اس میں جسم نہ ہو۔ دوسری اسلئے کہ ایک معین وضع ہی ایک معین مادہ کی مستحق ہوتی ہے لہٰذا ان کا مادے میں نہ ہونا ممتنع ہوگا۔ اور اگر یہ مشارٌ الیہ نہیں ہیں تو پھر وہ محسوس بھی نہ ہو سکیں لہٰذا یہ وہ سفیدی ہی نہ ہوگی جس کے متعلق ہم گفتگو کر رہے ہیں۔ کیونکہ ہم سفیدی کا اطلاق اس رنگ پر کر رہے ہیں جس کا کام بصر میں تفریق پیدا کرنا ہے۔ اور جو ایسی نہیں وہ سفید بھی نہ ہوگی اور ان کا مطلق کسی جسم میں نہ پایا جانا اگر محال ہو تو اس وقت وہ بالذات کسی محل کے محتاج ہوں گے۔ اور تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ جو محل کا محتاج ہوتا ہے اس کا محل سے انتقال ممتنع ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ کیفیتیں ایسے امور ہیں جو اجسام میں موجود ہیں۔ مگر یہ ان کے جزء کی طرح نہیں اور اجسام کا تقوم بھی ان سے نہیں ہوتا۔ اور ان اجسام سے ان کیفیتوں کا جدا ہونا ممتنع ہے اور عرض سے مراد یہی ہوتی ہے۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ ان کیفیتوں کا اجسام ہونا کیوں ناجائز ہے حالانکہ تمھارا قول ہے کہ طول۔ عرض اور عمق کا مفہوم رنگ کے مفہوم کا مغائر ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ مسلم ہے۔ مگر یہ ابعاد خود جسم نہیں کہ وہ رنگ کے مغائر ہوں تو ان کی مغائرت سے جسم کے رنگ کا بھی مغائر ہونا لازم آئے بلکہ یہ ابعاد ایسے اعراض ہیں جن کا تعلق کم کے باب سے ہے۔ مگر جسم تو وہ امر ہے جس میں ان ابعاد کا فرض کرنا درست ہوتا ہے پھر یہ کیوں ناجائز ہے کہ یہ امر (یعنی جس میں ان ابعاد کا فرض کیا جانا درست ہو) خود وہی رنگ ہو۔

تیسری فصل

اگر وہ یہ کہیں کہ جسمیت سے مراد ان ابعاد کا قبول کرنا ہے اور ان ابعاد کے قبول کا مفہوم رنگ کے مفہوم سے جدا ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ جسمیت سے خود یہی قابلیت مراد نہیں ہوتی۔ کیونکہ قابلیت ایک نسبی اور اضافی امر ہے۔ اور صورت جسمیہ مجرد نسبت و اضافت نہیں بلکہ صورت جسمیہ ایسی ماہیت ہے کہ جس کو ان ابعاد کی قابلیت لازم ہے۔ پھر یہ کیوں ناجائز ہے کہ یہی ماہیت خود رنگ ہو۔

حاصل یہ کہ اس مقام پر ان کی بحث اسی صورت میں چل سکتی ہے جبکہ وہ خود طول۔ عرض اور عمق ہی کو جسم کی ماہیت قرار دیں۔ مگر وہ یہ نہیں کہتے۔ اور جب انھوں نے جسم کی ماہیت اس امر کو قرار دیا جس کو یہ قابلیت لازم ہے تو وہ اس کو ثابت نہیں کر سکتے کہ یہ ماہیت اس کے رنگ ہونے کے مفہوم کی مغائر ہے۔ پھر اگر ہم یہ بھی تسلیم کریں کہ رنگ جوہر جسمانی نہیں تو اس کا جزء جسم ہونا کیوں ناجائز ہے اور تمھارا یہ کہنا کہ جن کی مقدار نہ ہو ان کے اجتماع سے اجسام کی ترکیب محال ہے تو ہم کہیں گے کہ ہیولیٰ اور صورت ان دونوں میں سے کسی ایک کی بذات خود کوئی ہیئت اور مقدار نہیں ہوتی حالانکہ جسم انھیں دونوں سے مرکب ہے۔ پھر یہ کیوں ناجائز ہے کہ رنگ کی بذات خود کوئی مقدار نہ ہو۔ اگرچہ وہ جسم کا جزء ہے۔ مگر ہم دلیل مذکور کو پہلے ایک اور طریقے سے بیان کرتے ہیں۔ لہذا ہم کہیں گے کہ جب ہم کسی سیاہ جسم کو دیکھتے ہیں تو اس کی سیاہی خود ہی جسمیت ہوگی یا وہ ایسا جزء ہوگی جو جسمیہ میں داخل ہے یا وہ (سیاہی) اس (جسمیت) سے خارج ہوگی۔ سیاہی کا خود جسمیت ہونا تین وجہوں سے باطل ہے۔

اول اس لئے کہ جسم کا مفہوم ایک ایسا امر ہے جو سفید اور سیاہ دونوں میں مشترک ہے کیونکہ سفید جسم اور سیاہ جسم دونوں جسمیت کے مفہوم میں مشترک ہیں۔ حالانکہ یہ دونوں سیاہ اور سفید ہونے کے مفہوم میں ایک دوسرے سے جداگانہ ہیں۔ اور مابہ الاشتراک مابہ الامتیاز کے سوا ہوتا ہے لہذا جسمیت سفید ہونے اور سیاہ ہونے کے مغائر ہوئی۔

دوسری فصل

دوم اس لئے کہ جسم کا سفید اور سیاہ سے موصوف ہونا درست ہے۔ حالانکہ خود اسودیت (سیاہ ہونے) کا وصف اسودیت سے درست ہے اور نہ ابیضیت سے۔

سوم۔ اس لئے کہ سیاہی کی ایک ضد ہے یعنی سفیدی اور جسم کی ہرگز کوئی ضد نہیں۔

اور سواد کا جسمیت کا جزء ہونا (بھی) دو وجوہ سے باطل ہے۔ پہلی اس لئے کہ اگر وہ مشترکہ جسمیت کا جزء ہو تو چونکہ مشترک کا جزء بھی مشترک ہوتا ہے اس لئے یہ لازم آئے گا کہ سواد بھی مشترک ہو۔ دوسری اس لئے کہ سواد کو اس کا جزء قرار دینا بیاض (سفیدی) کو اس کا جزء قرار دینے سے اولیٰ نہیں تو یہ لازم آئے گا کہ یا تو ان دونوں کے مجموعے کو جسم کے دو جزء قرار دیا جائے۔ تو ہر جسم ایک ساتھ سفید اور سیاہ ہوگا اور یہ محال ہے یا (یہ لازم آئے گا کہ) ان دونوں (سیاہی و سفیدی) کو جسم کی جزئیت سے خارج کر دیا جائے اور یہی مطلوب ہے۔

لہٰذا ثابت ہوا کہ سواد ایک ایسا امر ہے جو جسم سے ملا ہوا ہے مگر اس کے مفہوم سے خارج ہے (جو دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو اس (یعنی سواد) کا وجود جسم سے علٰحدہ درست ہوگا یا نہ ہوگا۔ اور اس کا جسم سے علٰحدہ (مفارق) پایا جانا دو وجہوں سے محال ہے۔

پہلی اس لئے کہ عالم میں کوئی جیز ہی خالی نہیں جس میں یہ رنگ پایا جائے۔

دوسری اس لئے کہ اگر کوئی جہت فارغہ پائی جائے اور اس میں سواد کا حاصل ہونا ہم فرض کریں تو اس سواد کا اس جہت میں امتداد (درازی) ہوگا اور امتداد کا مفہوم سوادیت کے مفہوم کا مغائر ہے۔ لہٰذا اس سواد کے ساتھ مقدار بھی ہوگی اور جیسا ثابت ہو چکا ہے کہ مقدار صرف مادے ہی میں پائی جاتی ہے لہٰذا یہ سیاہی مادے میں موجود ہوگی۔

اور اگر وہ (یعنی رنگ) غیر مشارٌ الیہ فرض کیا جائے تو وہ حقیقت کہ جس کی طرف ہم حسی اشارہ کر سکتے ہیں باقی نہیں رہی بلکہ دوسری چیز باقی رہی جس کے متعلق ہم بحث نہیں کر رہے ہیں۔ لہٰذا سواد کے

تیسری فصل۔

اسم کا اس پر اور اس مشارٌالیہ پر واقع ہونا بطور اسمی اشتراک کے ہوگا تو ثابت ہوا کہ سواد ایک ایسا امر ہے جو جسم سے ملا ہوا مگر اس کی ماہیت سے خارج اور اس (جسم) سے اس کی علیحدگی ممتنع ہے۔ اور یقیناً وہ (سواد) اس (جسم) کا مفہوم بھی نہیں۔ کیونکہ جسم جب سیاہ تھا پھر سفید ہوگیا تو (دونوں حالتوں میں) اس کی حقیقت ایک ہی رہے گی مختلف نہ ہوگی تو ہمیں معلوم ہوا کہ سواد اعراض کے تمام صفات سے موصوف ہے۔ لہذا وہ عرض ہوگی۔ محسوسہ کیفیات کی متعلقہ بحث اس فصل پر ختم ہوگئی۔

دوسری قسم۔ قوت اور لاقوت

اس میں تین فصلیں ہیں

پہلی فصل

قوت اور لاقوت کی انواع

انکی تین نوعیں مشہور ہیں۔ پہلی (نوع) انفعال کی شدید استعداد۔ جیسے ممرضیۃ۔ اور نرمی اس کو لاقوت کہتے ہیں۔ دوسری (نوع) منفعل نہ ہونے کی شدید استعداد جیسے سختی تیسری (نوع) فعل کی شدید استعداد جیسے مصارعت (کشتی لڑنا) اور یہ دونوں قسمیں قوت کہلاتی ہیں۔

واضح ہو کہ جب ہم کیفیت کو چار نوعوں کی طرف تقسیم کریں اور ان تینوں قسموں کو ایک ہی نوع کے تحت داخل کرنا چاہیں تو ہم کو ایسے معنی بیان کرنا ضروری ہونگے جو ان تینوں قسموں میں مشترک اور ان سے حاصل ہوں تاکہ ہم اس کو کیف کی نوع اور ان جسموں کی جنس قرار دیں۔ اس لئے اگر ہم ایسے معنی بیان کرنا چاہیں جن کے تحت تینوں قسمیں داخل ہو جائیں تو ہم کہیں گے کہ کسی (امر) کی طرف خارج سے وہ ایک جسمانی کامل استعداد ہے یا یہ کہیں گے کہ وہ ایسا جسمانی مبدا ہے جس سے امر حادث کا

حدوث پورا اور اس کے سبب سے اس کے حدوث کو ترجیح ہوتی ہے مگر یہ عبارت پہلی عبارت سے بہتر ہے اس لئے کہ استعداد مضاف کے باب سے ہے کیونکہ استعداد اسی چیز کی ہوتی ہے جو اس کے قابل ہو۔ پھر وہ کیفیت کی نوع کیسے ہوسکتی ہے۔ یہ رسم (التعریف) تینوں قسموں پر مشتمل ہے۔ کیونکہ فاعل اور منفعل دونوں اس (امر) میں مشترک ہیں کہ حادث کا حدوث انھیں دونوں سے پورا ہوتا ہے۔ پھر انفعال کی قوت اس انفعال کے حدوث کو ترجیح دیتی ہے اور مقاومت کی قوت کے سبب سے مقاومت کے حدوث کو ترجیح حاصل ہوتی ہے اور فعل کی قوت کے سبب سے فعل کے حدوث کو ترجیح ہوتی ہے اور تینوں قسمیں اس امر میں مشترک ہیں کہ حوادث کے حدوث کے لئے وہ ایسے جسمانی مبادی ہیں۔ جن کے سبب سے (حوادث کے حدوث کو) ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

خیال رہے، کہ انفعال کی قوت اور مقاومت کی قوت ان دونوں کا اس نوع کے تحت ہونا (ایسا امر ہے) جس میں کوئی اختلاف نہیں البتہ (اس میں اختلاف ہے کہ) آیا فعل کی قوت بھی اس نوع کے تحت داخل ہے یا نہیں۔ مشہور تو یہ ہے کہ وہ اس نوع کے تحت داخل ہے۔ مگر شیخ الرئیس اس کو اس (نوع) سے خارج کرتا ہے اور یہی درست ہے۔ کیونکہ جب ہم کسی ایسے امر کو بیان کرنا چاہیں جو انفعالی قوت اور لاانفعالی قوت دونوں میں مشترک ہو (اور اس کو) اس طرح (بیان کریں) کہ اس مشترک میں فعل کی قوت داخل نہ ہونے پائے۔ تو ہم کہیں گے کہ وہ ایسا (امر) ہے جس کے سبب سے قبول اور لاقبول میں قابل کی دونوں جانبوں میں سے ایک جانب کو ترجیح ہوتی ہے۔ لہذا پہلے ہم کو یہ بیان کردینا چاہیے کہ فعل کی قوت آیا ان انواع کے تحت داخل ہوسکتی ہے یا نہیں۔ پھر اس کے بعد ہم دوسری دونوں قسموں کو بیان کریں گے۔

دوسری فصل

فعل کی قوت اس نوع کے تحت داخل نہیں

متقدمین کا یہ اعتقاد ہے کہ کشتی لڑنے کی قوت اس نوع کے تحت داخل ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ کشتی لڑنے کا تعلق تین امور سے ہے۔ پہلا۔ اس فن کی مہارت دوسرا ان کاموں کی بہت قوت یہ دونوں امر حال اور ملکہ کے باب سے تعلق رکھتے ہیں جیسا تمھیں آگے معلوم ہوگا لہذا ان دونوں میں سے کسی ایک کو اس نوع کے تحت داخل نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ایک حقیقت کا دو جنسوں کے تحت داخل ہونا محال ہے۔ تیسرا۔ اعضاء کا اپنی طبعی خلقت میں اس طرح ہونا کہ (مدمقابل پہلوان کی طاقت سے) ان کا مڑنا اور ہٹنا دشوار ہو۔ مقاومت کی قوت اور لاانفعال سے درحقیقت یہی قوت مراد ہوتی ہے۔ اور یہ ان دونوں مذکورہ قسموں میں سے ایک (قسم) ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ان افعال کی قدرت (یعنی طاقت) کا ایک اعتبار تو یہ ہے کہ وہ طاقت ہے۔ دوسرا اعتبار یہ ہے کہ وہ شدید طاقت ہے۔ یا وہ ایسی طاقت ہے جو آسانی سے کام کرنیوالی ہے لہذا اس حیثیت سے کہ وہ طاقت ہے اسکا تعلق حال اور ملکہ سے ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ شدید طاقت یا آسانی سے کام کرنیوالی ہے۔ اسکا تعلق اس نوع سے ہے۔

دوسری فصل

توہم کہیں گے کہ جس (پہلوان) میں پچھڑ جانے کی صلاحیت زیادہ ہے تو اس میں پچھاڑنے کی صلاحیت (بھی) موجود ہے۔ مگر وہ (پچھڑ جانے کی صلاحیت بہ نسبت اپنے حریف کے) زیادہ ہے۔ اور وہ (پہلوان) جس میں پچھاڑنے کی صلاحیت ہے تو اس میں پچھڑنے کی صلاحیت بھی موجود ہے۔ مگر یہ (صلاحیت بہ نسبت اپنے حریف کے) کم ہے۔ اسلئے ان دونوں (پہلوانوں) میں سے ہر ایک میں دونوں امر (یعنی پچھاڑنے اور پچھڑنے) کی صلاحیت موجود ہے۔ مگر وہ ان دونوں میں سے ایک میں زیادہ اور دوسرے میں کمتر ہے۔

لہذا یہ اختلاف یا تو ماہیت میں ہوگا یا عوارض میں۔ اگر ماہیت میں ہو تو یہ ضروری ہوگا کہ قوت کی شدت قوت کی ذات سے خارج نہ ہو کیونکہ کوئی چیز ایسے امر کے سبب سے مختلف نہیں ہوتی جو اس میں خارج سے ضم ہوا ہو چونکہ شدت کوئی (ایسی چیز نہیں جو) دوسرا موجود (امر) ہو بلکہ قوی قوت ایک ہی وجود سے موجود ہے لہذا وہ اپنی ایک ہی ماہیت سے ضعیف قوت کی مخالف ہے۔ اور یہ حقیقت چونکہ ان دونوں میں سے ایک جنس کے تحت داخل ہے۔ اس لئے اس کا دوسری جنس کے تحت داخل ہونا ممتنع ہے۔ اور اگر ان دونوں میں عوارض کے سبب سے اختلاف ہے تو یہ (بھی) باطل ہے۔ مگر اس کے ساتھ مفید مقصود ہے۔

اس کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ یہاں ایک قوت باقی ہے اور اس کو شدت عارض ہوئی ہے۔ (اور یہ شدت) کسی دوسری قوت کی طرح نہیں جس کا اس (پہلی قوت) پر اضافہ ہوا ہے۔ بلکہ قوت کے سوا وہ ایک کیفیت ہے جو قوت سے مل جاتی ہے تو اس کے سبب سے (قوت کی) تاثیر یا فعلیت بڑھ جاتی ہے۔ اور یہ محال ہے۔

اس کے باطل ہونے کے باوجود مفید مقصود ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ قوت قویہ چونکہ قوت ضعیفہ کی نوع سے ہے اور قوت ضعیفہ کیفیت کی اس قسم میں داخل نہیں تو قوت قویہ بھی داخل نہ ہوگی۔ کیونکہ کسی چیز کا مثل جب کسی جنس کے تحت داخل نہ ہو تو وہ چیز بھی اس جنس کے تحت داخل نہ ہوگی۔

دوسری فصل

ان کے مذہب کے باطل ہونے پر یوں بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ حرارت میں جلانے کی شدید قوت ہے۔ اگر وہ اس جنس میں داخل ہونے کے باوجود جس کا نام انفعالیات اور انفعالات ہے اس باب میں بھی داخل ہو جائے تو یہ لازم آئے گا کہ اس کا تقوّم دو جنسوں سے ہو۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ لہذا اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس جنس میں شدید قوت داخل نہیں۔

تیسری فصل

نرمی اور سختی دونوں وجودی امر ہیں یا نہیں؟

کیفیات ملموسہ کے باب میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ صلابت (سختی) وہ طبیعی استعداد ہے جو لا انفعال کی طرف ہو اور لین (نرمی) وہ طبیعی استعداد ہے جو انفعال کی جانب ہو۔ لہذا ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے لیے عدم قرار دینا اس کے عکس سے اولیٰ نہیں پھر تو ان دونوں کے درمیان جو تقابل ہے وہ عدم و ملکہ کا تقابل نہیں[1]۔ لہذا یہ دونوں (سختی اور نرمی) وجودی کیفیتیں ہیں۔

مگر ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اس طبیعی استعداد کو تین امور لازم ہیں جن میں سے ایک عدمی اور دو وجودی ہیں۔ لا انغماز (انغماز نہ ہونا) عدمی امر ہے دو وجودی امور میں سے ایک محسوس مقاومت ہے اور دوسرا اس (یعنی جسم صلب) کا اپنی موجودہ شکل پر باقی رہنا ہے۔ لہذا یہ استعداد عدمی نہیں ہو سکتی کیونکہ

[1] کیونکہ عدم و ملکہ کے تقابل کے لئے یہ ضروری ہے کہ متقابلین میں سے ایک وجودی ہو اور ایک عدمی۔ مگر عدمی وجود کی صلاحیت رکھتا ہو۔ مترجم

تیسری فصل

وہ وجودی امور کی علت ہے اور موجود کی علت بھی موجود ہوتی ہے۔ پھر تو یہ استعداد ایک وجودی امر ہوا۔ نیز ہم تحقیق سے (اوپر) بیان کر چکے ہیں کہ انعطاف سے مراد وہ حرکت ہے جو جسم کی سطح میں کسی خاص شکل کے حدوث کے ساتھ ہی حاصل ہو۔ اور (جسم) میں حرکت قبول کرنے کی استعداد اس لیئے ہے کہ وہ جسم طبیعی ہے۔ اور اس میں اس (مخصوص) شکل کو قبول کرنے کی استعداد اس لئے ہے کہ وہ مقدار والا ہے۔ جب جسم کا طبیعی اور مقدار والا ہونا ہی اس قابلیت کی علت ہے تو یہ محال ہے کہ وہاں کوئی اور دوسری کیفیت ہو جو اس قابلیت کا (جسم کے لیئے) افادہ کرے۔ کیونکہ جو (امر) کسی چیز کی ذات کے لیئے ثابت ہو وہ کسی دوسری چیز کا محتاج نہیں ہوتا۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ انفعال کی استعداد کوئی زائد کیفیت نہیں ہے تو ضروری ہوا کہ انفعال کی جانب جو استعداد ہے وہ کسی وجودی علت کے سبب سے ہو۔ کیونکہ یہ محال ہے کہ اس کا سبب خود مادہ ہو جو استعداد کی علت ہے۔ مادے سے اس وصف کا زائل ہو جانا بھی اس کا سبب نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ انفعال کی استعداد وجودی علت نہیں کہ اس کا زوال لاانفعال کی استعداد کی علت ہو تو پھر انفعال کے استعداد کی علت ایک وجودی امر ہوا۔

لہذا ان مباحث سے یہ گمان غالب ہوتا ہے کہ نرمی اور سختی (اللین و الصلابت) کے درمیان جو تقابل ہے وہ عدم و ملکہ کا تقابل ہے۔

تیسری قسم

نفوس کی ذاتوں سے متعلق کیفیت ہی حال و ملکہ کہلاتی ہے

واضح ہو کہ نفسانی کیفیتیں اگر (نفس میں) راسخ نہوں تو حال کہلاتی ہیں مگر وہ جب (نفس میں) مستحکم ہو جاتی ہیں تو ان کو ملکہ کہتے ہیں۔ اور ان دونوں (حال و ملکہ) میں جو افتراق ہے وہ عوارض کے سبب سے ہے فصول کے سبب سے نہیں اور نہ یہ ضروری ہے کہ ان دونوں میں بالذات مغائرت ہو کیونکہ ایک چیز مستحکم ہونے سے پہلے اپنے تکوّن کی ابتداء میں حال کہلاتی ہے مگر وہی چیز جب مستحکم ہو جاتی ہے تو اس کو ملکہ کہتے ہیں۔ اس لئے ایک ہی شخص (یعنی ایک ہی عرضی) جو پہلے حال تھا پھر ملکہ ہو جاتا ہے۔ جیسے ایک ہی شخص جو پہلے بچہ تھا پھر جوان ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ہر ملکہ (پہلے) حال تھا یعنی اپنے استحکام سے پہلے وہ حال تھا (پھر ملکہ ہوا) مگر ہر حال میں ملکہ نہیں ہوتا لفظ حال اور ملکہ کے معنی کا بس یہی خلاصہ ہے۔

واضح ہو کہ یہ قسم ایک جنس ہے جس کے تحت چند نوعیں ہیں۔ ہم اس میں چار ابواب بنائیں گے۔ انشاء اللہ عزّ وجل۔

پہلی فصل

ہیں) کیونکہ دونوں میں سے ایک مفہوم وہ نہیں جو دوسرا ہے اور نہ (ایک مفہوم) اس (دوسرے مفہوم) میں داخل ہے جیسا کہ تم جانتے ہو۔ لہٰذا اس کا اس حال میں ہونا کہ وہ شرکت کا مانع نہیں اس ماہیت (یعنی انسان) کو عارض ہوتا ہے مگر اس (انسان) کے خارجی وجود پر اس عارض (یعنی مانع شرکت ہونے) کا عروض اس (انسان کے لئے ممتنع ہے۔ کیونکہ جو خارج میں پایا جائے گا وہ مشخص ہوگا۔ اور خود اس کا اس کے غیر پر محمول ہونا ممتنع ہے جیسا تمھیں معلوم ہے۔ پھر تو یہ عارض اس کو صرف اسی وقت عارض ہوگا جبکہ وہ ذہن میں ہو۔ لہٰذا معقولہ ماہیت کا وجود ذہن میں ہوتا ہے رہا یہ کہ ادراکات جزئیہ میں (بھی) یہ ارتسام ضروری ہے تو آگے اپنے مقام پر اس کا بیان ہوگا۔

اس ارتسام کا انکار کرنے والوں نے ان تین امور سے استدلال کیا ہے اول یہ کہ اگر (ذہن میں معلوم کی صورت کے) انطباع کے سبب سے تعقل ہوتا ہے تو جب ہم کو یہ تعقل ہوگا کہ سیاہی سفیدی کی ضد ہے تو یہ لازم آئیگا کہ سیاہی اور سفیدی کی صورت ہمارے اندر (یعنی ہمارے ذہن میں) منطبع ہو اور ان دونوں کے محل کا (بھی) ایک ہونا لازمی ہوگا۔ کیونکہ دو چیزوں پر حکم دینے والے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے پاس وہ دونوں چیزیں بھی حاضر ہوں جن پر حکم دیا گیا ہے۔ (یعنی حکم کے لئے محکوم علیہ اور محکوم بہ کا تصور ضروری ہے) لیکن ان دونوں کی ماہیتیں ایک دوسرے کی منافی ہیں۔ مگر تالی باطل ہے۔ اس لئے مقدم بھی اسی کی طرح (باطل) ہے۔

دوسرا (امر) جب عقل میں ماہیت کا انطباع ہوتا ہے تو اس حیثیت سے کہ وہ صورت جزئیہ ہے۔ نفس میں حاصل ہوگی اور (وہی صورت جزئیہ) خارج میں (بھی) موجود ہوگی تو اس کا ذہنی وجود یا تو وہی وجود خارجی وجود ہوگا یا کوئی دوسرا وجود۔ پہلی صورت میں یہ لازم آئے گا کہ ذہنی وجود اور خارجی وجود میں کوئی فرق نہ ہو۔ اور یہ بھی ضروری ہو جائے گا کہ وہ تمام امور جو اس ماہیت کے ذہنی وجود کے وقت ملحوظ تھے وہی سب امور اس کے خارجی وجود کے وقت بھی ملحوظ ہوں۔ لہٰذا حرارت معقولہ جلانے والی۔ اور

پہلی فصل

سوادِ معقول محسوس اور قابض لبصر ہو جائیں گے۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ رہی دوسری صورت (یعنی اس ماہیت کا کوئی دوسرا وجود ہو) تو یہ بھی محال ہے کیونکہ اس کا اقتضاء یہ ہے کہ ایک چیز کے لئے دو وجود ہو جائیں پھر تو وہ دو مرتبہ موجود ہوگی اور یہ بھی محال ہے۔ مانا کہ اس کا کوئی دوسرا وجود ہے لیکن خارجی وجود اس کو حاصل ہو تو یہ ضروری ہو جائے گا کہ وہ تمام (امور) ملحوظ ہوں جو اس کو خارج میں عارض ہوتے ہیں۔

تیسرا (امر) سیاہی اور سفیدی باہم ایک دوسرے کی ضد ہونے کے علم کا ان دونوں (سیاہی اور سفیدی) سے متعلق ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اگر وہ ان دونوں سے متعلق نہ ہو تو مطلق مضادت (باہم ضد ہونا) سے متعلق ہوگا نہ کہ ان دونوں کی مضادت سے۔ پھر تو ان دونوں کا باہمی ضد ہونا بہ حیثیت مضادت کے ان دونوں کی طرف منسوب ہوگا۔ اگر یہ (مضادۃ) معلوم ہو تو ایک علم سے معلوم ہوگی اگر علم وہی انطباع ہو تو یہ محال ہوگا کہ ایک ہی علم ایک سے زیادہ معلوم کا علم ہو جائے۔ کیونکہ صورت عقلیہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ معقول کے مطابق ہو۔ حالانکہ ایک چیز کا دو مختلف ماہیتوں کے مطابق ہونا ممتنع ہے۔

ان کی پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ جس شخص کو سیاہی اور سفیدی کے باہم ضد ہونے کا تعقل ہوا۔ (اس کی) عقل میں ان دونوں کی ماہیت کا ارتسام (بھی) ہو گیا۔ اور اس (معترض) کا یہ کہنا کہ دو ضدیں کیسے جمع ہو سکتی ہیں تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ دونوں کی ماہیتیں تضاد کی مقتضی ہیں۔ (مگر) مطلق (تضاد کی) نہیں بلکہ (یہ تضاد) خارجی وجود کی شرط سے مشروط ہے لہذا اس شرط کے فوت ہونے کے سبب سے تنافی کا تحقق لازم نہ آئیگا (کیونکہ جب شرط فوت ہوتی ہے تو مشروط بھی فوت ہو جاتا ہے)۔

ان کی دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ حرارت کی بھی مثلاً ایک ماہیت اور لوازم ہیں مگر یہ ضروری نہیں کہ (جو امور) کسی قابل کے لحاظ سے اس (حرارت) کو لازم ہوں تو وہ (امور) ہر قابل کے لحاظ سے اس (یعنی حرارت)

کو لازم ہوں۔ کیونکہ قابلوں کے اختلافِ حال کے لحاظ سے کسی چیز کے لوازم بھی مختلف ہو سکتے ہیں۔ یہاں تک کہ حرارت جب جسمانی مادے میں حلول کر جاتی ہے تو اس کو مخصوص عوارض عارض ہوتے ہیں۔ اور (یہی حرارت) جب اس نفس میں حلول کر جاتی ہے جو وضع اور مقدار سے مجرد ہے تو ان عوارض میں جو حرارت کے جسمانی مادے میں حلول کرنے سے عارض ہوئے تھے) میں سے اس کو کوئی عارض نہیں ہوتا۔ حالانکہ دونوں حالتوں میں ماہیت ایک ہی ہوتی ہے۔ جس کا سبب یہ ہے کہ مطلق حرارت گرم کرنے والی نہیں۔ ورنہ آگ جب دوسرے کو گرم نہ کرے تو آگ نہ ہوگی۔ بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ ایسی چیز ہے کہ جب وہ جسمانی مادے میں حلول کر جائے تو اس کو گرمی لازم ہوتی ہے۔ حالانکہ یہ حکم اس پر اس وقت بھی صادق ہے جبکہ وہ ذہن میں ہو۔ لیکن (اس جواب میں یہ نقص ہے کہ) اگر سائل اس اشکال کو خود سخونت کے متعلق پیش کر دے تو ہمارے اس جواب سے وہ اشکال دور نہ ہوگا۔ لہذا اس میں خوب غور کرو۔ اس شک کے متعلق پوری تقریر ہم نے علم النفس میں بیان کی ہے۔

ان کی تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ یہ تو صرف اس صورت میں لازم آئے گا جب کہ ہم خود انطباع ہی کو علم قرار دیں۔ مگر جب ہم یہ قرار دیں کہ علم وہ مخصوص اضافت ہے جو انطباع کے ساتھ مشروط ہے تو یہ محال لازم نہ آئے گا۔ لہذا اسی کی تحقیق بیان کرنی چاہئے۔

دوسری فصل

یہ قول غلط ہے کہ علم خود اس انطباع کا نام ہے جو معلوم کی ماہیت کا عالم میں ہوتا ہے

اس کے خلاف تین دلیلیں ہیں (جو اس قول کے باطل ہونے پر دلالت کرتی ہیں)۔

پہلی برہان۔ اگر تعقل سے کسی چیز کی صورت کا عاقل کے ذہن میں حاصل ہوجانا مراد ہے تو یہ لازم آئے گا کہ ہم کو (خود) اپنی ذاتوں کا تعقل نہ ہو حالانکہ تالی باطل ہے۔ لہذا مقدم بھی اسی کی طرح (باطل) ہے۔ اس شرطیہ کی تفصیل یہ ہے کہ اپنی ذاتوں کا تعقل (ہم کو اس طرح ہوگا کہ) یا تو وہ (تعقل) خود ہماری ذات ہوگا یا کوئی دوسری صورت ہماری ذاتوں میں حاصل ہوجائے گی مگر یہ دونوں قسمیں باطل ہیں پہلی اس لئے باطل ہے کہ جن چیزوں کی ذاتوں کا ہم کو تعقل ہوتا ہے وہ اس جہت سے نہیں ہوتا کہ وہ اپنی ذات کی عاقل ہیں۔ کیونکہ واجب الوجود کی ذات کا ہم کو جو تعقل ہے ہمارا یہ تعقل اس (واجب الوجود) کے عاقل ہونے کے سبب سے نہیں ہے۔ رہی دوسری قسم تو وہ بھی دو وجہوں سے باطل ہے۔ پہلی (وجہ) اس لیے کہ اس صورت

دوسری فصل

(معلومہ) کا ہماری ذات کے مساوی ہونا ضروری ہوگا تو دو مثلوں کا اجتماع لازم آئے گا (اس کے باطل ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جب تک ہم کو یہ تعقل نہ ہو جائے کہ یہ صورت ہماری ذات کی صورت ہے تو ہم کو خود اپنی ذات کا تعقل نہ ہوگا۔ لہذا اگر اس صورت کا ہم کو تعقل ہوگیا تو ہمکو اپنی ذات کا تعقل اس صورت کے تعقل سے پہلے ہوگا۔

دوسری برہان۔ اگر تعقل سے مراد یہ ہو کہ معقول کی صورت عاقل (کے ذہن) میں حاصل ہو جائے اور چونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ہم کو خود اپنی ذات کا جو تعقل ہوتا ہے وہ کسی اور صورت کے (ذہن میں حاصل ہو جانے کے) سبب سے نہیں ہوتا بلکہ اس لئے ہوتا ہے کہ ہماری ذات خود اپنے آپ حاضر ہے۔ تو (اس کے بموجب) عقل۔ عاقل اور معقول (تینوں) ایک ہو جائیں گے پھر جب ہم کو تعقل ہوتا ہے تو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے پھر ہم کو اپنی ذات کے تعقل کا تعقل ہوتا ہے جو خود ہماری ذات کا تعقل ہے ورنہ دو مثلوں کا اجتماع لازم آئیگا اور ہماری ذات کا تعقل خود ہماری ہی ذات ہے۔ تو ہماری ذات کے تعقل کا تعقل خود ہماری ذات ہوگا۔ پھر نفس میں یہ جاننے کی صلاحیت ہے کہ وہ جانتا ہے (اور اپنے اس علم کے علم کو بھی) وہ جانتا ہے (یعنی نفس میں پھر اس تعقل کے تعقل کو بھی جاننے کی صلاحیت ہے) اور اگر اس ترکیب (یعنی علم کا علم اور علم کے علم کا علم) کا (سلسلہ) نا تمناہی ہو تو یہ سب جیسا ہم بیان کر چکے ہیں محض ہماری ذات کے وجود کی طرف عائد ہوگا۔

تو یہ لازم آئیگا کہ جب تک ہماری ذات موجود ہے یہ سب (غیر تمناہی) تعقلات بالفعل حاضر ہو جائیں۔ کیونکہ ایک ہی چیز ایک ساتھ بالقوہ اور بالفعل نہیں ہوتی۔ مگر چونکہ تالی (یعنی غیر متناہی تعقلات کا بالفعل حاضر ہو جانا) باطل ہے لہذا مقدم بھی اسی کی طرح (باطل) ہے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ علم کا علم بعینہ معلوم کا علم ہے کیونکہ ہم اپنے ذہن میں جب علم کے علم کو حاضر کرتے ہیں تو ہم پر وہ فرق ظاہر ہو جاتا ہے جو اس حالت اور اس (حالت) کے درمیان ہے۔ جبکہ ہم اس علم کو حاضر نہ کریں، حالانکہ معلوم کا (علم) دونوں وقت حاصل ہے۔

دوسری فصل

تیسری برہان۔ اگر ادراک سے معقول کی ماہیت کا عاقل (کے ذہن) میں حاصل ہو جانا مراد ہو تو (چونکہ) یہ یقینی ہے کہ یہ ماہیت جمادی اجسام کو ملتی ہے تو لازم آیا کہ جب ہم کو جمادات کا تعقل ہو تو ان کی ماہیتیں بھی ہماری عقل میں حاصل ہو جائیں۔ حالانکہ ادراک کے وقت وہ ہم کو حاصل نہیں ہوتیں تو معلوم ہوا کہ خود ان ماہیتوں کا جوہر میں حاصل ہو جانا ہی حقیقۃً تعقل نہیں کیونکہ خود (ان ماہیتوں) کا حصول دو وقتوں میں مختلف نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ درحقیقت ایک مجرد چیز (یعنی صورتِ عقلیہ) کا دوسری مجرد اور مستقل بنفسہ چیز (یعنی نفس) میں حاصل ہو جانے کا نام ادراک ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ ادراک کے لیے جب ادراک کرنے اور ادراک کیے جانیوالے (یعنی عالم و معلوم دونوں) کا تجرد مشروط ہے تو لامحالہ ادراک ان دونوں کا کا مغائر ہوا۔

رہا یہ (امر) کہ جزئی ادراکات کا خود انطباع نہیں ہوتا تو اس کا بیان آگے علم النفس میں آئے گا۔ لہذا ثابت ہوا کہ خود انطباع علم نہیں ہے۔

تیسری فصل

کہ علم سے ہماری مراد جہل کا سلب نہیں ہے۔ بلکہ اس (یعنی علم) سے مراد مادہ اور اس کے لواحق کا سلب ہے تو ہم (اس کے جواب میں) کہیں گے کہ یہ تین وجہوں سے باطل ہے۔ پہلی[1] وجہ جو زیادہ قرین صواب ہے یہ ہے کہ مادے سے مجرد ہونا ایسی خصوصیت نہیں جو ایک چیز کو حاصل اور دوسری کو نہ ہو۔ کیونکہ یہ کہنا ممتنع ہے کہ فلاں چیز بہ نسبت اس کے مادے سے مجرد ہے اور وہ (چیز) نہیں حالانکہ یہ کہنا ممتنع نہیں کہ فلاں چیز اس کو جانتی ہے اور اس کو نہیں۔ لہذا مادے سے مجرد ہونا (ایسا امر نہیں) جو ایک ہی چیز سے مخصوص اور دوسری سے نہو۔ حالانکہ تعقل ایک چیز سے مخصوص اور دوسری سے (مخصوص) نہیں ہوتا۔ تو پھر تجرد وہی تعقل نہیں۔ (یعنی تجرد اور تعقل) دو علحدہ علحدہ امر ہیں۔

دوسری[2] (وجہ) یہ ہے کہ کسی چیز کے وضع اور اشارے سے مجرد ہونیکا ہم کو علم حاصل ہو جائے تو یہ علم اس چیز (یعنی ہمارے معلوم) کے عالم بالاشیاء (چیزوں کا عالم ہونا) ہونے کا علم نہ ہوگا اور نہ یہ اس میں داخل اور نہ اس کا مقوم ہوگا۔ بلکہ اس چیز کے مجرد ہونے کا علم ہو جانے کے بعد بھی اس مجرد کے عالم ہونے یا نہ ہونے کا شک باقی رہتا ہے۔ حالانکہ ایک ہی حقیقت کا ایک وقت میں معلوم اور مجہول ہونا محال ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ تعقل تجرد کا مغائر ہے۔

تیسری[3] (وجہ) ہم اپنے آپ کو دیکھتے ہیں کہ ہمارا عالم ہونا ایسی حالت ہے جو نفس کے باقی اور مدرکہ احوال سے ممیز ہے۔ اس حالت کی ایک خصوصیت اور دوسری حالتوں سے اس کا ایک خاص امتیاز ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ حالت ایک ثبوتی امر ہو۔ لہذا اس سے ثابت ہوا کہ اس کے تعقل سے یہ مراد نہیں ہو سکتی کہ وہ مادہ یا اور کسی دوسری چیز سے سلب کا نام ہے (کیونکہ سلب ایک عدمی امر ہے اور تعقل ایک ثبوتی امر ہے اور ایک عدمی امر کو ثبوتی امر نہیں قرار دیا جا سکتا)۔

رہی دوسری قسم یعنی اس (تعقل) سے معقول کی صورت کا عاقل کے پاس حاضر ہو جانا مراد ہے تو ہم اس کو (اوپر) باطل کر چکے ہیں۔

تیسری فصل

اگر یہ کہا جائے کہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ تعقل سے مراد مادے سے مجرد صورت (یعنی صورتِ معلومہ) کا مادے سے مجرد موجود (یعنی نفس) کے پاس حاضر ہو جانا ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ یہ بھی چند وجہوں سے باطل ہے۔ اول تو یہ کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ادراک اور تعقل سے مراد ثبوتی حالت ہے۔ لہذا یہ محال ہے کہ مادہ سے مجرد ہونا تعقل کی حقیقت میں داخل ہو جائے۔ کیونکہ ثبوتی امر کا تقوم سلبی امر سے نہیں ہوتا۔ لہذا یوں کہنا چاہئے کہ خود کسی چیز کی صورت کے حاضر ہونے یا کسی دوسری ثبوتی حالت کا نام تعقل ہے۔ (مگر) یہ ثبوتی حالت مادے سے تجرد کے بغیر پائی ہی نہیں جاتی۔ خواہ یہ کہا جائے کہ محض یہی حالت ادراک ہے۔ خواہ یہ کہا جائے کہ حضور اور اس حالت (دونوں) کا جو مجموعہ حاصل ہوا ہے اس کا نام ادراک ہے۔

پہلی صورت تو باطل کی جا چکی ہے۔ دوسری اس اعتراف کی موجب ہے کہ ادراک خود حضور کا مغائر ہے۔

تیسری قسم۔ یعنی یہ کہ علم محض اضافی حالت ہو اور یہاں کوئی دوسرا امر نہ ہو (یعنی اضافت والی کیفیت نہیں بلکہ محض اضافت ہی کو علم کہا جائے) تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اضافتیں بغیر مضافوں کے وجود کے حاصل نہیں ہوتیں۔ حالانکہ ہم کبھی ایسی چیز کا بھی ادراک کرتے ہیں جس کا خارج میں وجود نہیں ہوتا۔

یہی چوتھی قسم۔ بس یہی حق ہونے کی سزاوار ہے اس لئے کہ علم سے مراد اضافت والی کیفیت ہے۔ مگر ہم اس کی تحقیق اسی وقت شروع کریں گے جب کہ علم کی حقیقت کے متعلق دونوں فاسد مذہبوں اور فاسد اقوال کو باطل کرنے سے فارغ ہو جائیں اگر خدائے واحد چاہے۔

چوتھی فصل

یہ قول باطل ہے کہ نفس کو کسی چیز کا تعقل محض اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس کا عقل فعال کے ساتھ اتحاد ہے۔

یہ دو وجہوں سے باطل ہے۔ پہلی یہ کہ عقل فعال یا تو ایک ایسی چیز ہو گی جو کثرت سے دور ہے۔ یا اُس کے اجزاء اور حصے ہوں گے۔ پہلی صورت میں یہ ضرور ہو گا کہ جو اس سے متحد ہوا ہے اس کو ایک تعقل کے سبب سے تمام معقولات کا تعقل ہو جائے۔ کیونکہ جو تمام معقولات کے عاقل (یعنی عقل فعال سے) متحد ہو اس کو بھی تمام معقولات کا تعقل ضروری ہے۔

اور دوسری صورت (یعنی عقل فعال کا اجزاء اور حصے والی ہونا) بھی باطل ہے۔ کیونکہ اگر وہ اس کے کل سے متحد ہو تو وہی لازم آئے گا جو ہم نے بیان کیا ہے کہ ایک چیز کے عاقل ہونے سے تمام معقولات کا عاقل ہو جانا لازم آئے گا۔ اگر وہ اس (عقل فعال) کے بعض حصے سے متحد ہو اور کل سے نہ ہو تو یہ ضروری ہو گا کہ ہر تعقل جو انسان کو حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کے لحاظ سے عقل فعال کا بھی ایک جزء ہو۔ مگر وہ تعقلات جن کو انسان حاصل کرنے کی قوت رکھتا ہے۔ غیر متناہی ہیں۔ (یعنی غیر متناہی بہ معنی لاتقف عند حدٍ ہیں جو محال نہیں)

چوتھی فصل

لہذا عقل فعال کے اجزاء غیر متناہی ہوئے (یعنی غیر متناہی بمعنی غیر متناہی بالفعل جو محال ہے) پھر ان تعقلات میں سے ہر تعقل ایسا ہوگا کہ اس میں غیر متناہی نفوس کے لیے اس کے غیر متناہی اعداد حاصل ہوسکیں گے۔ لہذا ان اجزاء کا ہر ہر جزء ایسے اجزاء نوعی سے مرکب ہوگا جو غیر متناہی ہیں پھر تو عقل فعال ایک ایسا امر ہوا جو ایسے غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہے جن کی حقیقتیں مختلف ہیں کیونکہ وہ معقولات جن کی ماہیتیں (ایک دوسرے سے) مختلف ہیں غیر متناہی ہیں۔ پھر ان معقولات میں سے بھی ہر معقول غیر متناہی نفوس کو حاصل ہوسکتا ہے۔ لہذا زید کو سیاہی کا جو تعقل ہے وہ اس تعقل کا مثل ہوگا جو (سیاہی کا) عمرو کو ہے۔ بس اسی لحاظ سے عقل فعال کے ایسے غیر متناہی اجزاء ہونگے جو نوع میں (ایک دوسرے سے) متحد ہیں۔ لہذا عقل فعال کے اجزاء غیر متناہی ہوں گے اور یہ ان کا غیر متناہی ہونا بھی) ایک مرتبہ نہیں ہوا بلکہ غیر متناہی مراتب سے ہوا۔ اور وہ ایک دوسرے سے نوع میں مختلف نہ ہوں گے بلکہ متحد ہوں گے۔ (یعنی ان سب کی نوع ایک ہی ہوگی) اور باوجود ان تمام محالات کے جو اس میں ہیں (ایک خرابی یہ بھی ہے) کہ یہ (امور) جو (ایک دوسرے سے) نوع میں متحد ہیں۔ ان میں ماہیت اور لوازم ماہیت کے سبب سے (باہمی) امتیاز نہ ہوگا۔ بلکہ (ان میں باہمی امتیاز) عوارض کے سبب سے ہوگا۔ اور اس کا سبب مادہ ہوگا۔ اور (چونکہ) عقل فعال مجرد ہے تو اس کے اجزا بھی مجرد ہونگے پھر تو اس میں عوارض کے سبب سے امتیاز نہ ہوگا۔ لہذا اس میں کثرت نہیں (ہوسکتی) اور عقل فعال بسیط ہے حالانکہ وہ (بہ لحاظ بیان مذکورہ) مرکب تھی۔ یہ مفروضے کے خلاف ہوا تو معلوم ہوا کہ عقل فعال کے ساتھ نفوس کو متحد کہنا (ایک ایسا قول ہے) جو محال ہے دوسرے یہ کہ ہم نے وحدت کے باب میں بیان کیا ہے کہ اتحاد محال ہے۔

پانچویں فصل

یہ قول باطل ہے کہ عاقل کے ساتھ معقول کے اتحاد کا نام تعقل ہے

اتحاد (معقول کا عاقل کے ساتھ) کے قول کا باطل ہونا تو تمہیں معلوم ہو چکا ہے اس جگہ خاص طور پر یہ بیان کرنا ہے کہ کسی شخص کو کسی چیز کا تعقل ہوا اور وہ (یعنی معقول) اس (عاقل) کے ساتھ متحد ہو گیا تو اس (عاقل) کو جب کسی دوسری چیز کا تعقل ہو یہاں تک کہ (یہ دوسرا معقول بھی) اس کے ساتھ متحد ہو گیا تو اسکی حقیقت بھی دوسرے معقول کی حقیقت ہو جائے گی۔ پھر تو یہ ضروری ہو گا کہ وہ پہلے معقول کا عاقل نہ رہے ورنہ ایک ہی چیز کی دو مختلف حقیقتیں ہو جائیں گی۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ لہذا یہ لازم آئے گا کہ وہ (یعنی عاقل) دوسری (چیز کا) عاقل ہونے کے وقت پہلی چیز کا عاقل نہ رہے۔ اور یہ محال ہے۔

خیال رہے کہ شیخ کو اپنی تمام کتابوں میں اتحاد کے باطل ہونے پر اصرار ہے مگر کتاب مبداء و معاد میں اس نے یہ صراحت کی ہے کہ صورت معقولہ کے ساتھ عاقل کے اتحاد ہی کے سبب سے تعقل ہوتا ہے اس کو اس نے وہاں بیان کیا ہے جہاں واجب الوجود کے عاقل ہونے کا بیان مقصود ہے لہذا اس

پانچویں فصل

(یعنی شیخ) کا بیان ہے کہ مادہ سے مجرد صورت جب عقل بالقوہ سے متحد ہو جاتی ہے تو اس کو عقل بالفعل بنا دیتی ہے۔ کیونکہ عقل بالفعل اس سے بالذات منفصل ہوتی ہے اور یہ ایسا انفصال ہے جیسا اجسام کے مادے کا اپنی صورتوں سے انفصال ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ اس سے بالذات منفصل ہو تو اس وقت یہ عقل بالفعل یا تو صورت ہوگی یا وہ عقل بالقوہ ہوگی جس میں یہ صورت حاصل ہوگئی یا ان دونوں (صورت اور عقل بالقوہ) کا مجموعہ (عقل بالفعل) ہوگا اور یہ نہیں ہوسکتا کہ عقل بالقوہ ہی عقل بالفعل (بھی) ہو جائے اس لئے کہ وہ (تو) اس کو حاصل ہوتی ہے کیونکہ (یہ دو حال سے) خالی نہیں۔ عقل بالقوہ کی ذات ہی اس صورت کا تعقل کرے گی یا اس کا تعقل نہ کرے گی۔ اگر اس کو اس صورت کا تعقل نہ ہو تو وہ اب تک (قوت سے) فعل ہی میں نہیں آئی۔ اور اگر اس کو اس (صورت) کا تعقل ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہونگی یہ تعقل اگر کسی دوسری صورت کے سبب سے ہوگا جو اس میں (مرتسم) ہوئی تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر (عقل بالقوہ کو) اس (صورت) کا تعقل اسلیے ہو کہ اس کا وجود اس کے لئے ہے تو پھر (اس کی بھی دو صورتیں ہوں گی) یہ بطور اطلاق ہو تو جس چیز کو بھی یہ صورت حاصل ہو جائے وہ عقل ہو جائے گی لیکن یہ (صورت) مادہ اور اس کے عوارض کو حاصل ہے تو وہ خارج میں موجود ہوئی لہذا مادہ اور اس کے عوارض اس صورت کے عاقل ہوئے جو مفروض کے خلاف ہے۔ اور اگر یہ بطور اطلاق نہ ہو بلکہ اس لئے ہو کہ وہ ایسی چیز کے لیئے موجود ہے جس کا کام تعقل ہے تو۔ پھر اس وقت بھی (اس قول کے) کہ "وہ اس کو اپنے وجود کا تعقل ہے" یا تو یہ معنی ہوں گے کہ گویا اس نے یوں کہہ دیا کہ وہ ایسی چیز کے لیے موجود ہے جس کی شان یہ ہے کہ وہ اس کے لیے پائی جائے۔ یا یہ ہوگا کہ اس کو اس کے ایسے معنی کا تعقل ہو گا جو خود اس صورت کے وجود کے مغائر ہیں۔ حالانکہ یہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ تعقل خود اس کی اسی صورت کے وجود کا نام ہے۔ یہ بھی مفروض کے خلاف ہوا تو پھر عقل بالقوہ عقل بالفعل نہیں مگر (اس کی توجیہ یوں کی جائے) کہ ان دونوں کے درمیان ایسے حال کو رکھا جائے

پانچویں فصل

جیسا مادہ اور مذکورہ دونوں صورتوں کا حال ہے۔
اور یہاں یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ خود وہی صورت یہاں عقل بالفعل ہو جائے کیونکہ عقل بالقوہ (مرتبہ قوت سے مرتبہ) فعل کی طرف نہیں پہنچی۔ اس لیے کہ یہی صورت خود وہ (عقل بالقوہ) نہیں ہے۔ بلکہ اس کے قابل ہے۔ اور عقل بالفعل۔ نے خود اس صورت کو رکھا ہے۔ لہذا عقل بالقوہ عقل بالفعل نہ ہوگی بلکہ اس کا موضوع ہوگی۔ تو وہ عقل بالقوہ ہوگی اور عقل بالفعل نہ ہوگی۔ کیونکہ جو بالقوہ ہے وہ فعل کی طرف ہرگز نہیں آئی۔ اور جو بالفعل ہے وہ ہمیشہ اسیطرح رہے گی۔ اور نہ ان دونوں (یعنی صورت اور عقل بالقوہ) کا مجموعہ عقل بالفعل ہو سکتا ہے کیونکہ (یہ دو حال سے) خالی نہیں۔ اس مجموعے کو یا تو اپنی ذات یا جزء ذات کا تعقل ہوگا۔ یا کسی ایسی چیز کا تعقل ہوگا جو اس کی ذات سے خارج ہے۔ اگر اس کو کسی خارجی چیز کا تعقل ہوا تو اسکا تعقل اس طرح ہوگا کہ اس کو اسکی صورت کا تعقل ہے۔ لہذا اس صورت کے متعلق بھی وہی بحث کی جائے گی جو پہلی صورت کے متعلق ہوئی ہے اور تسلسل لازم آئیگا۔ نیز اسلئے کہ یہ صورت وہ نہیں ہے جس کے متعلق ہم بحث کر رہے ہیں اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ اس (مجموعے) کو اپنی ذات کے اجزاء کا تعقل ہو۔ کیونکہ (اس حالت میں) اس کو یا تو اس جزء کا تعقل ہوگا جو مادے کی طرح ہے۔ یا اس جزء کا تعقل ہوگا۔ جو صورت کی طرح ہے۔ یا دونوں کا تعقل ہوگا۔ اور ان قسموں میں سے ہر ایک کا تعقل یا اس جزء کے ذریعے سے ہوگا جو مادے کی طرح ہے یا اس جزء کے ذریعے سے ہوگا جو صورت کی طرح ہے۔ مگر یہ سب قسمیں سراسر باطل ہیں۔ اگر مادے کو اپنا آپ تعقل ہو تو یہ جزء (خود) اپنی ذات کا عاقل اور بذاتہ معقول (بھی) ہو جائے گا۔ اور وہ جزء جو بمنزلہ صورت کے ہے اس باب (یعنی تعقل) میں محض بے فائدہ ہوگا۔
اگر مادے کو صورت کا تعقل ہوا تو وہی مذکورہ بحث اس طرف (بھی) لوٹے گی کہ اس (مادے) کو اس (صورت) کا تعقل مطلق اس (صورت) کے اس (مادے) کو حاصل ہو جانے کی وجہ سے ہوگا۔ (یعنی اگر مادے کو صورت کا تعقل مان لیا جائے تو اس تعقل کا سبب یا تو صورت کا مطلق حصول ہوگا۔) یا اس

پانچویں فصل

(مادے کے تعقل) کا سبب یہ ہوگا کہ وہ (یعنی صورت) ایسی چیز کو حاصل ہوئی ہے جس کی شان تعقل ہے مگر ہم ان دونوں کو باطل کر چکے ہیں۔
اگر صورت کو خود اپنا تعقل ہے تو وہ خود ہی عاقل و معقول ہوئی یا اسکو مادے کا تعقل ہے تو صورت قوت کا مبداء ہوئی اور مادہ فعل کا مبداء ہوا۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ اور اگر دونوں جزوؤں کو مادے کا تعقل ہو تو دونوں جزوں میں مادے کی حقیقت حال ہوئی (یعنی حلول کر گئی) تو وہ اپنی ذات سے بھی بڑی ہوئی جو مفروض کے خلاف ہے۔ اور صورت کے متعلق نہیں یہی کہا جائے گا۔
اسی طرح اگر یہ فرض کیا جائے کہ اسکو ہر جزء کا تعقل اپنے ہر جزء سے ہے تو تینوں قسمیں باطل ہوگئیں اور یہ درست ہوا کہ عقل کی طرف صورتِ عقلیہ کی نسبت ویسی نہیں ہے جیسی ہیولیٰ کی طرف صورت طبیعیہ کی نسبت ہے۔ بلکہ یہ (یعنی صورت عقلیہ) جب عقل بالقوہ میں حلول کر جاتی ہے تو ان دونوں کی ذاتیں متحد ہو کر ایک چیز ہو جاتی ہے۔ لہذا وہ نہ تو قابل ہوئی اور نہ مقبول اور نہ ان دونوں کی ذاتوں کا امتیاز رہا۔ تو پھر اس حالت میں عقل بالفعل درحقیقت وہی صورتِ مجردہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان اقسام میں دراصل پہلی قسم درست ہے یعنی جب وہ صورت مجردہ اس میں حلول کر جائے تو وہی عقل بالقوہ عقل بالفعل ہے اس کا قول کہ عقل بالقوہ کو اس صورت کا تعقل اسلئے ہوتا ہے کہ وہ (صورت) اس (عقل بالقوہ) میں حاضر ہوتی ہے۔ خواہ وہ کسی قسم کا ہو۔ یا (یہ تعقل) اسلئے ہوتا ہے کہ وہ (صورت) ایسی چیز میں حاضر ہے جس کا کام تعقل ہے۔" تو ہم (اسکے جواب میں) کہیں گے کہ دوسری بات ہی درست ہے یعنی اس صورت کا اس کو اس لئے تعقل ہوتا ہے کہ وہ (صورت) ایسی چیز میں حلول کر گئی جس کا کام تعقل ہے۔ اور اس کا یہ قول کہ وہ اس کلام میں یہ متعذر ہے کہ اس (عقل بالقوہ) نے اس کا ادراک محض اس لیے کیا ہے کہ وہ (صورت) ایسی چیز میں حلول کر گئی کہ جس کی حالت یہ ہے کہ اس میں کوئی چیز حلول کر جائے" تو یہ اسی حالت میں لازم آئیگا جب ہم یہ کہیں کہ تعقل سے مراد خود معقول کی صورت کا (عاقل کے پاس)

پانچویں فصل

حاضر ہو جاتا ہے مگر ہم یہ تو نہیں کہتے۔ بلکہ (اس بارے میں) ایک دوسری ہی چیز حق ہے جس کی صراحت ہم اب کرتے ہیں۔

چھٹی فصل

علم کے متعلق قول حق کی تحقیق

ہم کہتے ہیں کہ علم۔ اوراک اور شعور ایک اضافی حالت ہے جو دو مضافوں کے وجود کے بغیر نہیں پائی جاتی۔ لہذا خود عاقل کی ذات ہی اگر معقول ہو تو اس عاقل کے لیئے یہ محال ہوگا کہ اس کو بغیر اس (معقول) کے وجود کے اس معقول کا تعقل ہو جائے تو لامحالہ اس (معقول) سے اس (عاقل) میں کسی اور صورت کے ارتسام کی ضرورت ہوگی۔ بلکہ اس کی ذات کو عاقل ہونے کی حیثیت سے ایک ایسی اضافت حاصل ہوگی جو اس کے معقول ہونے کی حیثیت سے اسکی ذات کی طرف ہے اور یہی اضافت تعقل ہے۔

یا یہ ہوگا کہ معقول عاقل کا غیر ہے تو اس عاقل کے لیئے مطلق عاقل ہونے کی حیثیت سے (من حیث ھوھو) یہ ممکن ہوگا کہ مطلق اس معقول کا (من حیث ھوھو) اوراک کرے۔ (اور یہ تعقل) اس حالت میں ہوگا جب وہ معقول خارج میں معدوم ہو۔ تو (اس حالت میں) اس معقول کی دوسری صورت کا عاقل (کے ذہن) میں ارتسام ضروری ہے تاکہ ان دونوں (عاقل و معقول) کے درمیان اس نسبت کا تحقق ہو جو عاقلیت کہلاتی ہے اسی قاعدے پر وہ اصول

چھٹی فصل

چل رہے ہیں جو دلائل سے ثابت ہیں۔ کیونکہ جب اس بات پر دلیل قائم ہوگئی کہ (علم کے لیے معلوم کی) ایک ایسی صورت ضروری ہے جس کا (عالم کے ذہن میں) انطباع ہو۔ تو ناگزیر ہم نے اس کو ثابت کیا۔

اور جب اس (امر) پر دلیل قائم ہوگئی کہ خود یہی انطباع (یعنی معلوم کی صورت کا عالم کے ذہن میں ارتسام) علم نہیں تو لامحالہ ہم نے ایک اضافت کو ثابت کیا جو (معلوم کی) اس حاضر صورت پر زائد ہے۔ مگر جب ہم نے اقسام کا حصر کر دیا اور اس قسم کے سوا (باقی اور قسموں) کو باطل کر دیا تو اسی بات کا حق ہونا قرار پایا (یعنی سارے اقسام باطل اور علم درحقیقت اس اضافت کا نام ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان ہوتی ہے) اس کی مزید تحقیق یہ ہے کہ شیخ نے عاقل کے ساتھ معقول کے اتحاد کے ثبوت میں جو تقسیم بیان کی ہے۔ وہ تقسیم حاصر ہے۔ اور اگر ہم یہ نہ کہیں کہ تعقل (کا مفہوم) مجرد حضور پر زائد ہے تو اتحاد کا قول لازم آئے گا اور اس سے چھٹکارا نہ ہوگا۔ مگر اتحاد کا قول (چونکہ) باطل ہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ تعقل (کا مفہوم) خود حضور (کے مفہوم) پر زائد ہے ایک حق بات ہے اور یہی مطلوب ہے۔ تو ثابت ہوا کہ وہی حق ہے جو ہم نے اس محل پر اختیار کیا ہے۔

ساتویں فصل

علم کی تعریف

یہ شبہہ ہوتا ہے کہ اس (یعنی علم) کی تعریف حد (ذات کی معرفت ذاتیات سے) اور رسم (معرفت بالخاصہ) سے ممتنع ہے۔ کیونکہ یہی (یعنی علم ہی) ہر چیز کو اس کے ماسوا سے امتیاز کا حکم دینے والا ہے۔ پھر وہ اپنے آپ کو دوسرے سے کیونکر ممیز کرے گا۔ اور اس لئے بھی کہ جس چیز کے ذریعے سے علم کی تعریف کی جائے گی علم اس سے بھی زیادہ واضح ہے کیونکہ علم ایک ایسی نفسانی حالت ہے جس کو ایک ذی حیات اپنے نفس کی طرف سے بغیر کسی شک وشبہہ کے ہمیشہ پاتا ہے اور جس کی یہ شان ہو اس کی تعریف نہیں ہو سکتی۔

علم کے تعریف سے بے نیاز ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ وہ شخص جو کسی چیز سے واقف ہو تو اس کو اس چیز سے اپنی واقفیت کا علم بغیر کسی دلیل اور فکر کے ہو سکتا ہے اور اس کا کسی چیز کے عالم ہونے کے علم سے مراد علم کے ساتھ اس کی ذات کا موصوف ہوتا ہے۔ اور ایک امر کے دوسرے امر کے ساتھ اتصاف کا علم ان دونوں میں سے ہر ایک موصوف اور صفت کے علم کا طالب ہے۔ لہذا علم کی حقیقت کا علم اگر کسبی (یعنی نظری) ہو تو بغیر فکر

ساتویں فصل

واستدلال کے ہمارا یہ جاننا محال ہوگا کہ ہم اس چیز کے عالم ہیں۔ چونکہ ایسا نہیں ہے تو ثابت ہوا کہ علم کی حقیقت کسب اور تعریف سے بے نیاز ہے۔

آٹھویں فصل

نفس میں صورت عقلیہ کا حلول اور مادے میں صورت کا حلول ان دونوں میں فرق ہے

اس کی پانچ وجہیں ہیں۔ پہلی یہ کہ مادی صورتیں ایک دوسرے کی مانع ہوتی ہیں۔ کیونکہ جو کسی معین شکل سے متشکل ہو۔ اس کا پہلی شکل کے ساتھ دوسری شکل سے متشکل ہونا ممتنع ہے۔ مگر عقلی صورتیں تو ایک دوسرے کی معاون ہوتی ہیں کیونکہ جو نفس تمام علوم سے خالی ہو اس کے لئے کسی چیز کی حقیقت کا تصور بہت دشوار ہوتا ہے۔ اور چیزوں کا علم اس کو جتنا زیادہ ہوتا جاتا ہے باقی اور چیزوں کے لئے اس کی استعداد بڑھتی جاتی ہے۔ دوسری وجہ مادی صورتوں میں سے کوئی بڑی صورت چھوٹے مادے میں نہیں حلول کر سکتی مگر نفسانی صورتیں (ایسی ہوتی ہیں) کہ نفس ان میں سے بڑی اور چھوٹی کو یکساں قبول کر لیتا ہے۔ اس واسطے نفس میں یہ قدرت ہوتی ہے کہ وہ آسمان اور زمین۔ زمرد کے پہاڑ پارے کے دریا کا تخیل کر سکتا ہے۔ جس کا سبب یہ ہے کہ جس چیز کی بالذات مقدار نہ ہو بلکہ غیر کے سبب سے (مقدار) ہو تو اس کی نسبت تمام مقداروں کی طرف یکساں ہوتی ہے مگر شیخ کے ہوا خواہ اس کو بعید نہیں سمجھتے یہی وہ بات ہے جس میں شیخ یہ حجت پیش کرتا ہے کہ مادہ مختلف

منفدار وں کو قبول کر لینا ہے۔

تیسری وجہ۔ یہ کہ مادے میں جب قوی کیفیت حاصل ہو تو کمزور کیفیت محو ہو جاتی ہے۔ بخلاف نفسانی اور عقلی صورتوں کے کہ ان میں سے قوی ضعیف کو زائل نہیں کرتا۔

چوتھی وجہ۔ مادی کیفیتیں حواس سے محسوس ہوتی ہیں مگر عقلی کیفیتیں ایسی نہیں ہوتیں۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ عقلی آگ نہیں جلاتی اور عقلی برف ٹھنڈا نہیں کرتی۔ حاصل یہ کہ جب یہ (آگ اور برف) عقل میں ہوں تو عقل یہ حکم نہیں لگاتی کہ وہ جلانے والی یا ٹھنڈا کرنے والی ہیں۔ بلکہ (عقل کا ان کے متعلق یہ حکم ہوتا ہے کہ) وہ ایسے امور ہیں کہ جب وہ خارج میں پائے جائیں تو وہ جلانے والے یا ٹھنڈا کرنے والے ہوں گے۔

پانچویں وجہ۔ عقلی صورتوں کے (نفس میں) حاصل ہو جانے کے بعد ان کا زوال ضروری نہیں۔ اگر وہ زائل ہو جائیں تو ان کے لوٹانے کے لیے کسی شئے کی زحمت درکار نہ ہوگی بخلاف مادی صورتوں کے کہ ان کا زوال ضروری ہے۔ کیونکہ جسمانی قوی کا ہمیشہ باقی رہنا محال ہے۔ اگر وہ زائل ہو جائیں تو انکے لوٹانے کے لیے پہلے کا سا سبب درکار ہوگا یہاں (اس کے سوا) اور فرق بھی ہیں مگر ہم نے جو بیان کر دیا ہے وہ کافی ہے۔

نویں فصل

صورت عقلیہ کے کلی ہونے کی تحقیق

بے شبہہ انسان کے نام کا زید اور عمرو پر واقع ہونا محض لفظی اشتراک کے سبب سے نہیں بلکہ معنوی اشتراک کے طور پر ہے۔ اور یہ ضروری ہے کہ اس مشترک کے مفہوم میں کوئی معین طول اور معین شکل اور معین ہیئت داخل نہ ہو ورنہ وہ ایسے اشخاص میں مشترک نہ ہوگا جو مختلف اعراض والے ہوں۔

جب یہ ثابت ہوگیا تو ہم کہیں گے کہ عقلی صورت جب اس مشترک کو اس حیثیت سے حاضر کرتی ہے کہ وہ تمام عوارض اور خارجی لواحق غریبہ سے مجرد ہے تو وہ صورت کلی ہوتی ہے اور یہ اگرچہ فی نفسہ ایک چیز ہے مگر انسانوں میں سے ایک ایک کی طرف اس کی نسبت مختلف نہیں ہوتی بلکہ انسانی اشخاص میں سے جبھی کسی ایک کی صورت خیال میں حاضر ہو پھر عقل اس کے مجرد معنی کا عوارض سے انتزاع کرے تو وہی صورت بعینہ عقل میں حاصل ہوگی۔ اور جب کسی ایک کا پہلے (تصور) ہو تو نفس اس سے جو اثر قبول کرے گا اس کے ماسوا (کسی اور فرد کے تصور سے) کوئی نیا اثر بجز اس جواز کے حکم کے نہ ہوگا۔ اور اگر ان موثرات کے بدلے کوئی ایسی چیز ہو جس کی جنس دوسری ہو جیسے گھوڑا یا

نویں فصل

ہیں تو اس کا اثر اس اثر کے سوا ہوگا۔ لہذا ان (افراد) میں صورت عقلیہ کے مشترک ہونے کے معنی وہی ہیں جو ہم نے بیان کیے۔

پھر یہ نفسانی صورت بھی ایک جزئی ہیئت ہے جو جزئی نفس میں ہے لہذا التصورات کے اشخاص میں سے وہ بھی ایک ہے (یعنی یہ بھی ایک تصور ہے) اور جس طرح ایک ہی چیز مختلف اعتباروں سے عام اور خاص ہوتی ہے اسی طرح مختلف اعتباروں سے (یہ جزئی صورت یعنی صورت معلومہ) کلی اور جزئی ہوتی ہے یہ صورت نفس میں مطلق ایک صورت ہونے کی حیثیت سے تو ایک جزئی ہے۔ مگر اس حیثیت سے کہ اس میں مذکورہ اشتراک مشترک ہے وہ کلی ہے۔ اور ان دونوں امور (یعنی صورتِ معلومہ کے کلی اور جزئی ہونے) میں باہم تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ بہتوں کی طرف اضافت کے سبب سے اگر ایک ہی ذات کو شرکت عارض ہو تو یہ ممتنع نہیں بے شبہ بغیر اضافت کے کثرت میں شرکت نہیں ہو سکتی۔ اور اگر کثرت کی اضافت کثرت کی طرف ہو تو وہاں شرکت ہوگی۔ تو پھر ایک ہی ذات کے لیے بہت سی اضافتوں کا ہونا ضروری ہوگا۔ اور یہ (یعنی صورت معلومہ) اگرچہ اشخاص پر قیاس کرنے کے لحاظ سے کلی ہے مگر اس کو اس جزئی نفس پر اگر قیاس کرو جس میں اس کا انطباع ہوا ہے تو یہ جزئی ہے اور چونکہ نفوس میں عددی کثرت موجود ہے۔ لہذا اس صورتِ کلیہ میں (بھی) عددی کثرت کا پایا جانا جائز ہوگا۔ (یعنی یہ کثرت اسی جہت سے پائی جائے گی جس (جہت) سے وہ شخص ہے (یعنی یہ کثرت چونکہ اضافتوں کے لحاظ سے ہوگی اس لئے اس معلومہ صورت کے شخصی یا جزئی ہونے سے کوئی قباحت لازم نہ آئے گی) پھر اس کے لئے ایک دوسرا معقول ہوگا جو اس پر قیاس کرنے کے لحاظ سے کلی ہے۔ جیسے یہ (صورتِ معلومہ) اس کے لحاظ سے کلی ہے جو خارج میں پایا جائے اور یہ دونوں ایک دوسرے سے اس طرح ممیز ہوں گی کہ ایک کی کلیت تو ان امور کی طرف نسبت کے لحاظ سے ہے جو نفس میں ہیں اور دوسری (یعنی جزئیہ صورت معلومہ) کی (کلیت) ان امور کی نسبت کے لحاظ سے ہے جو خارج میں ہیں۔

نویں فصل

پھر وہ تشخص بھی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس لئے کہ نفس میں یہ قوت (صلاحیت) ہے کہ وہ جانے اور یہ (بھی) جانے کہ اس نے جانا اور اس کو (بھی) جانے (یعنی نفس میں علم اور علم کے علم اور علم کے علم کے علم کی صلاحیت ہے) اور اضافتوں کے اندر اضافتوں کی ترکیب اگرچہ نامتناہی ہوگی مگر وہ (ترکیب) بالقوہ ہوگی (تو محال نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ غیر متناہی بمعنی لاتقف عند حدٍ ہے جو محال نہیں) بالفعل نہ ہوگی۔ (اگر یہ ترکیب بالفعل ہو تو محال ہے کیونکہ غیر متناہی بالفعل محال ہے) اس لئے کہ نفس جب کسی چیز کو جانتا ہے تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ان امور کو بھی بالفعل جان لے جو اس (معلوم) کے قریبی لوازم ہیں۔ بعید لوازم تو درکنار۔

جیسے اعداد کے ساتھ اعداد کو جوڑتے چلے جائیں اور ان کی تضعیف کی (یعنی دونا کرنا) انتہا نہ ہو تو ایک ہی حالت میں نفس کو ان سب (غیر متناہی اعداد) کا جاننا لازم نہ آئے گا۔ حالانکہ نفوس ناطقہ میں یہ آسان ہے۔ مگر عقول مجردہ میں یہ دشوار ہے کہ جو کچھ ان کو حاصل ہو سکتا ہے اس کا بالفعل حاصل ہو جانا بھی واجب ہو۔ کیونکہ غیر متناہی معلومات کے ہر ہر معلوم میں یہ غیر متناہی درجے ہیں۔ حالانکہ یہ مرتب ہیں۔ لہذا یہاں ایسی علتیں اور معلومات ہوں گے جو غیر متناہی ہیں۔ اور یہ (یعنی ان کا غیر متناہی ہونا بھی) ایک مرتبہ نہیں بلکہ غیر متناہی مراتب سے ہوگا۔ مگر ان کی ابتدا اور آغاز ہے۔ حاصل کلام یہ کہ مرتب امور کی ابتداء کے واجب ہونے پر تو برہان قائم ہو چکی ہے۔ مگر ان کی انتہا کے واجب ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی۔

دسویں فصل

تعقلات کی نوعیں

ان (یعنی فلاسفہ) کا بیان ہے کہ تعقلات کی تین نوعیں ہیں پہلی یہ کہ وہ (تعقلات) بالقوہ ہوں اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ وہ بالفعل حاصل نہ ہوں مگر نفس میں ان (تعقلات) کو حاضر کرلنے اور حاصل کرلنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ لیکن قوت کے مراتب (بھی) مختلف ہیں۔ کبھی وہ (قوت) فعل[2] کے قریب ہوتی ہے اور کبھی اس (فعل) سے بعید ہوتی ہے۔ دوسری (نوع تعقل کی) یہ ہے کہ (وہ تعقلات) تفصیلی طور پر (نفس میں) پورے پورے حاصل اور ایسے ہوں گویا وہ (یعنی نفس) اس معلوم کے تمام مراتب اور اس کے تمام اجزاء کو دیکھ رہا ہے۔

تیسری (نوع) وہ (تعقلات) بالفعل حاصل ہوں گے مگر تفصیلی نہ ہوں گے بلکہ بسیط (یعنی اجمالی) ہوں گے۔ اور یہ (ایسا ہے) جیسے کوئی شخص کسی مسئلے کا عالم ہو پھر جب اس سے اس (مسئلے) کے متعلق دریافت کیا جائے تو وہ اپنے ذہن میں اس کے جواب کو فوری حاضر کرلیتا ہے۔ لیکن یہ تفصیلی نہیں ہوتا۔ کیونکہ تفصیل تو اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب

دسویں فصل

وہ اس کو بیان کرنا شروع کرتا ہے۔ مگر اس کی ابتداء میں تو اس کو اس جواب کا علم دفعتہً حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کو اس جواب کا علم اس حالت میں بالفعل نہ تھا۔ بلکہ بالقوہ تھا۔ اس لیے کہ۔ انسان اپنے نفس میں ان دونوں حالتوں کے بدیہی فرق کو محسوس کرتا ہے بے شبہ اس مسئلے کو سننے سے پہلے بھی وہ اس کا بالقوہ عالم تھا اور اس کو سننے کے بعد وہ (عالم) جیسا تھا ویسا نہیں رہا بلکہ اس کے ذہن میں وہ شعور اور علم حاصل ہوا جو اس سے پہلے نہ تھا۔

اگر مخالف اصرار کرے اور اس کا یہ ادعاء ہو کہ قوت کے مراتب قرب اور بعد کے لحاظ سے مختلف ہیں تو شاید یہاں تفاوت کا سبب یہ ہو کہ سوال سے پہلے اس کا علم قوت بعیدہ سے تھا اور اس سوال کو سننے کے بعد قوت قریبہ سے ہو گیا۔ تو ہم (اس کے جواب میں) یہ کہیں گے کہ اس سوال کو سننے کے بعد بے شک وہ اس کا (ایسا) تفصیلی عالم ہو گیا کہ اس سوال کے جواب پر اس کو قدرت حاصل ہو گئی اور ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف اضافت کا علم دونوں مضافوں کے علم پر موقوف ہے۔ بس اگر اس کو اس جواب کی حقیقت کا علم نہ ہوتا تو اس (عالم) کو یہ علم بھی نہ ہو سکتا کہ اس میں جواب دینے کی ایسی قدرت ہے لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ وہ اس جواب کی حقیقت سے واقف ہے۔ اور یہ علم اس کو بالفعل حاصل ہے۔ مگر تفصیلی نہیں بلکہ بسیط طور پر ہے (اس کے متعلق) وہ (فلاسفہ) زیادہ سے زیادہ یہی کہتے ہیں مگر میرے خیال میں ان کی یہ بات درست نہیں۔ بلکہ علم یا تو بالقوہ ہو گا یا بالفعل تفصیلی طور پر ہی ہو گا۔ رہی تیسری قسم (یعنی تعقلات بالفعل حاصل تو ہوں مگر تفصیلی طور پر نہ ہوں بلکہ اجمالی طور پر ہوں) یعنی بسیط تو میرے خیال میں یہ باطل ہے۔ کیونکہ ان (یعنی فلاسفہ) کے پاس علم سے مراد یہ ہے کہ معقول کی صورت عاقل کے پاس حاضر ہو جائے۔ لہٰذا یہ عقل بسیط (اجمالی تعقل) اگر ایک ایسی صورت ہو جو حقیقت میں بہت سے امور کے مطابق ہو تو یہ باطل

دسویں فصل

ہے۔ کیونکہ ایک صورت عقلیہ اگر بہت سے امور کے مطابق ہوگی تو وہ ان امور کی ماہیت میں مساوی ہوجائے گی جو حقیقت میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں تو پھر اس صورت کی حقیقتیں مختلف ہوجائیں گی۔ لہذا ایک صورت ایک صورت نہ ہوگی۔ اور یہ مفروض کے خلاف ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ معقولات کے اختلاف کے لحاظ سے اس بسیط تعقل کی صورتیں (بھی) مختلف ہیں تو ہم کہیں گے کہ ان معلومات کا تفصیلی علم تو حاصل ہے کیونکہ تفصیلی علم کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں تو ثابت ہوا کہ یہ لوگ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہ بے سود ہے۔ اس بسیط تعقل سے شاید ان کی مراد یہ ہے کہ معلومات کی صورتیں ایک ہی دفعہ حاصل ہوجائیں اور تفصیلی تعقل سے ان کی مراد یہ ہے کہ معلومات کی صورتیں زمانی ترتیب سے ایک کے بعد ایک حاضر ہوں۔ اگر اس سے ان کی مراد یہی ہے تو درست ہے اور اس بارے میں (ہمکو) ان سے کوئی تنازع نہیں ہے۔ مگر یہ ایسا مرتبہ نہیں ہے جو محض قوت اور محض اس تعقل کا درمیانی مرتبہ ہو جو تفصیلی طور پر ہوتا ہے۔ بلکہ اس کا خلاصہ یہ ہوگا کہ معلوم کبھی ایک ہی زمانے میں جمع ہوجاتا ہے اور کبھی (ایک زمانے میں) جمع نہیں ہوتا بلکہ ایک کے بعد ایک متوالی ہوتا ہے (یعنی ذہن میں ایک کے بعد ایک آتا ہے) مگر (علم کی حقیقت سے متعلق) ہم نے جو یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔ کہ علم ایک اضافی حالت ہے۔ تو اس سے ان کے قول کا باطل ہونا بھی ظاہر ہے۔ کیونکہ دو چیزوں میں سے ایک کی طرف جو اضافت ہے وہ اس اضافت سے الگ ہے جو دوسری کی طرف ہے۔ لہذا جب اضافتیں کئی ہوں گی تو یہ علوم بھی تفصیلی طور پر حاصل ہوں گے۔ کیونکہ ان کے تفصیلی طور پر حاصل ہونے کے معنیٰ اس کے سوا اور کچھ نہیں۔

رہا ان کا یہ کہنا کہ (عالم کو) اپنے جواب کی قدرت کا علم جواب کے علم پر مشتمل ہے۔ تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ وہ (یعنی عالم) اس حالت میں (بھی) یہ جانتا ہے کہ وہ ایسی چیز پر قدرت رکھتا ہے جو اس سوال کو دفع کرنے والی ہے۔ مگر اس چیز کی حقیقت سے وہ ناواقف ہے

دسویں فصل

اور اس جواب کی (بھی) ایک حقیقت اور ایک ماہیت ہے۔ اور اس (جواب) کا (بھی) ایک لازم (یعنی وہ جواب) اس سوال کو دفع کرنے والا ہے۔ لہذا حقیقت مجہول ہے۔ مگر لازم تفصیل سے معلوم ہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسے ہم نفس کے متعلق یہ جانیں کہ وہ ایسی چیز ہے جو بدن کی محرک ہے۔ لہذا اس کا محرک بدن ہونا اس (یعنی نفس) کے لوازم میں سے ایک لازم ہے جو تفصیل سے معلوم ہے۔ اگرچہ اس کی حقیقت مجہول ہے۔ یہاں تک کہ اسکو دوسرے طریقے سے معلوم کیا جائے۔ تو ثابت ہوا کہ ان کا قول باطل ہے ہم نے جو دلیل بیان کی ہے اس سے یہ بھی نکلتا ہے کہ ایک ہی علم کا بہت سے معلومات کا علم ہونا فاسد ہے۔

گیارھویں فصل

علم عرض ہے

رہی اس کی دلیل تو یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ (یعنی علم) ایک چیز (یعنی عالم) میں موجود ہے مگر اس (عالم) کے جزو کی طرح نہیں ہے۔ اور وہ (علم) جس میں ہے اس کے بغیر اس کا قوام درست نہیں ہوتا۔

مگر اس کے بارے میں ایک بڑا شک یہ ہے کہ علم سے مراد وہ صورت ہے جو معلوم کے مطابق اور عالم (کے ذہن) میں مرتسم ہوتی ہے۔ لہذا معلوم اگر ایسی ذات ہو جو بنفسہ قایم ہے تو اس کا علم اس کے مطابق اور اس کی نوع میں داخل ہوگا حالانکہ ایک چیز دوسری چیز کی محض اپنی طبیعت نوعیہ میں ہم شکل ہوتی ہے اگر وہ اس کی جنس میں ہم شکل ہو تو جوہر اپنے ماتحت پر اسی طرح کہا جائے گا جیسے جنس (اپنے ماتحت انواع) پر کہی جاتی ہے۔ پھر تو یہ عقلی صورت جوہر ہوئی اور کوئی جوہر عرض نہیں ہوتا۔ لہذا یہ عقلی صورت عرض نہیں۔

اس کا جواب (وہی ہے) جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ جوہر کی جوہریت اس لئے نہیں ہے کہ وہ ایسی چیز ہے جو موجود ہے اور موضوع میں نہیں ورنہ

گیارھویں فصل

اس موجود کے فی الوقت کسی موضوع میں ہونے کا علم (ہمیں) نہ ہو اور اس (ناواقفیت) کے سبب سے اگر اس (جوہر) کے متعلق شک ہو تو یہ (شک) اس کی جوہریت میں شک کا موجب ہو جائے گا۔ بلکہ جوہر کی جوہریت محض اس وجہ سے ہے کہ وہ ایک ایسی ماہیت ہے کہ جب وہ خارج میں پائی جاتی ہے تو موضوع میں نہیں ہوتی۔ اور بے شک عقلی صورت اسی طرح کی ہے۔ کیونکہ وہ ایک ایسی ماہیت ہے کہ جب وہ پائی جاتی ہے تو موضوع میں نہیں ہوتی۔ اور اس (عقلی صورت) کا فی الحال موضوع میں ہونا اس کے اس حال میں ہونے کا منافی نہیں ہے کہ وہ (عقلی صورت) جب خارج میں پائی جائے تو موضوع میں نہ ہو۔

جیسے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مقناطیس وہ ہے کہ جب لوہا اس کے نزدیک ہو تو وہ اس کو کھینچتا ہے۔

تو یہ (بات) اس (مقناطیس) پر (ہر وقت) صادق آتی ہے اگرچہ لوہا نہ ملنے کی وجہ سے وہ اس کو نہ کھینچ رہا ہو بس یہاں (یعنی جوہر کے متعلق) بھی یہی بات ہے۔

اب یہی کہنا باقی رہ گیا ہے کہ اس حالت میں یہ لازم آئے گا کہ وہ صورت ایک ساتھ جوہر و عرض دونوں ہو جائے (مگر اس کا ہمارے بیان پر کوئی اثر نہیں ہوتا) کیونکہ ہم کو ایک ہی چیز کے خارج میں جوہر اور عرض (دونوں) ہونے سے انکار ہے۔ مگر ایک چیز اپنے ذہنی وجود کے اعتبار سے عرض اور ماہیت کے اعتبار سے جوہر ہو تو اس سے انکار نہیں (اس مسئلے میں) اور ایک شک باقی رہ گیا ہے۔ یعنی یہ صورت ایسی صورت ہے جو جزئی نفس میں موجود ہے۔ تو اس کا وجود خارج میں ہوا۔ لہذا ایک چیز کا ذہن میں اس طرح ہونا کہ اس (چیز) کا وجود خارج میں ہو (یعنی ایک خارجی وجود قبول کرنے والی چیز ذہن میں ہو) تو یہ (یعنی اس کا ذہن میں ہونا) عرض ہوا۔ اور اسی (چیز) کا اپنے وجود عینی کے اعتبار سے ہونا جوہر ہوا۔ (لہذا ایک ہی چیز جوہر اور عرض دونوں ہو گئی حالانکہ یہ نہیں ہو سکتا) تو (اس کے جواب میں)

گیارھویں فصل

ہم کہیں گے کہ یہ ماہیت جزئی نفس میں موجود ہونے کی حیثیت سے بے شک عینی موجودات میں سے ہے۔ مگر وجود عینی سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ ماہیت اس طرح سے ہو کہ اس کے لوازم اس پر مترتب ہوں۔ بے شک سواد جب آنکھ میں موجود ہو تو اس کی شان یہ ہوگی کہ وہ قبض بصر کرے۔ اور حرارت عینیہ کی شان گرم کرنا ہے۔ مگر جب یہ نفس میں حاصل ہوتی ہیں تو ان پر یہ لوازم (یعنی قبض بصر و تسخین) مترتب نہیں ہوتے۔ (الیس) پہلے کو ہم وجود عینی اور دوسرے کو وجود ذہنی کہتے ہیں۔ مگر ہنوز اشکال باقی ہے۔

بارھویں فصل

ایک ہی چیز کے عقل۔ عاقل۔ اور معقول ہونے کی تحقیق

ظاہر بینوں نے جب اس اندیشہ ناک اور شعری کلام کو اچھا سمجھا تو ان کو گمان ہوا کہ عاقل کے لئے معقول سے متحد ہو جانا ضروری ہے۔ خواہ وہ اپنی ذات کو جانے یا اپنے غیر کو مگر نکتہ رس باریک بین (محققین) نے جب اتحاد کے قول کا فساد جان لیا تو ان کا یہ ادعا ہوا کہ جب ایک چیز کو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے تو عقل معقول اور عاقل ایک ہوتے ہیں۔

مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ جب کسی چیز کو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے تو بے شک وہ ذات جو عاقل ہونے سے موصوف ہے وہی ذات معقول ہونے سے (بھی) موصوف ہوتی ہے۔ لیکن عاقل ہونے کا وصف ہو بہو معقول ہونے کا وصف نہیں۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کی حقیقت یا اسکی حقیقت کے جزء سے جو مراد ہو۔ ان دونوں میں سے ایک کا تصور دوسرے کے تصور سے غفلت کی حالت میں محال ہوگا۔ حالانکہ ہم ایک چیز پر اس کے معقول ہونے کا حکم لگا سکتے ہیں۔ اگرچہ اس کے عاقل ہونے کا حکم نہ لگائیں۔ اسی طرح ہم کسی چیز کے عاقل ہونے کا حکم بھی لگا سکتے ہیں۔ اگرچہ اس کے

بارھویں فصل

معقول ہونے کا حکم نہ لگائیں۔ لہذا عاقل ہونا اور معقول ہونا دو جدا جدا اوصاف ہیں۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ دونوں ثبوتی امر ہیں۔ لہذا عاقل ہونا اور معقول ہونا دونوں ثبوتی اور جدا جدا امر ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم کسی چیز کے متعلق اس کی ذات کے عاقل ہونے کا تصور اس وقت تک نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم (اس پر) یہ حکم نہ لگا دیں کہ وہ بالذات معقول (بھی) ہے اور اسی طرح اس کا عکس بھی ہوگا (یعنی کسی چیز کے معقول ہونے کا حکم اس کے عاقل ہونے کے تصور کے بغیر نہیں ہو سکتا) تو معلوم ہوا کہ یہاں (یعنی جب کسی کو خود اپنی ذات کا علم ہو) عاقل ہونا اور معقول ہونا دونوں ایک ہوتے ہیں۔

تو اس کے (جواب میں) ہم (یہ) کہیں گے کہ عاقل ہونا ایک حقیقت ہے اور معقول ہونا ایک (دوسری) حقیقت ہے۔ لہذا اگر ان دونوں میں ایک کا مرجع دوسری کی طرف ہو تو جب ان دونوں میں سے ایک ثابت ہوگئی تو دوسری (بھی) ثابت ہو جائے گی۔ اور کسی چیز کا عاقل ہونا اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ اس کا معقول ہونا ثابت نہ ہو جائے اور (اسی طرح اس کا) عکس (بھی) ہے۔ جیسے انسان اور بشر کا مرجع جب ایک ہی ماہیت ہے۔ یہاں تک کہ یہ ایک ہی مسمیٰ کے دو نام ہیں تو ان دونوں میں جو بات ایک سے سمجھی جائے گی وہی دوسرے سے بھی سمجھی جائے گی۔ اور انسان چونکہ حیوان سے متقوم ہے۔ تو جب تک ہم کو پہلے حیوان کی ماہیت کا تعقل نہ ہو انسان کی ماہیت کا تعقل محال ہوگا۔ اور چونکہ ہم معقول ہونے کی ماہیت سے غافل ہو کر عاقل ہونے کی ماہیت کو نہیں سمجھ سکتے اور اس کا عکس بھی اسی طرح ہے (تو) معلوم ہوا کہ عاقل ہونے کی ماہیت معقول ہونے کی ماہیت سے جدا ہے۔

جب دونوں صفتوں کی مغائرت ثابت ہوگئی تو ان (دونوں) کا وہ تغائر بھی ثابت ہوگیا جو عاقل اور معقول کے ایک ہونے کے وقت (یعنی جب کسی کو خود اپنی ذات کا تعقل ہو تو اس وقت ان دونوں میں جو تغائر م

بارھویں فصل

ہوتا ہے۔ کیونکہ جب ایک جگہ پر دو صفتوں کی ماہیت کا تغائر ثابت ہو جائے تو پھر ان دونوں کا تغائر ہر جگہ ثابت ہے۔ لہذا اگر سیاہی حرکت کی ماہیت میں مخالف ہے تو یہ مخالفت سب جگہ حاصل ہو گی۔

رہا اس (معترض) کا یہ قول کہ کسی چیز کے بالذات عاقل ہونے کو جاننا اس وقت تک محال ہے جب تک اس کے بالذات معقول ہونے کو نہ جانیں۔

تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ یہ (ان دونوں کا) باہمی لزوم دونوں معلوموں کے اختلاف کا مانع نہیں۔ کیونکہ اُبُوّۃ (یعنی باپ ہونے) کا علم بُنوّۃ (یعنی بیٹے ہونے) کے علم کو لازم ہے۔ اگرچہ دونوں معلوم اپنی ماہیتوں میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ غور کرو کہ اگر ہم یہ فرض کریں کہ ایک چیز بالذات محرک اور بالذات متحرک ہے تو یہاں محرک ہونے اور متحرک ہونے کا علم ایک دوسرے کے لیے لازم ہے۔ حالانکہ (اس سے) یہ نہیں لازم آتا کہ محرک ہونے کا جو مفہوم ہے متحرک ہونے کا بھی بعینہ وہی مفہوم ہے تو ظاہر ہوا کہ ایک چیز کا عاقل ہونا اس کے معقول ہونے سے جدا ہے۔ ہاں (یہ درست ہے کہ) جس ذات کو ان دونوں میں سے ایک صفت عارض ہوئی ہے بعینہ اسی ذات کو دوسری صفت بھی عارض ہو گئی۔ رہا اس کا عقل (یعنی علم) ہونا اس کے عاقل اور معقول ہونے سے جدا ہے۔ تو یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کیونکہ کسی چیز کے متعلق کبھی ہم یہ جانتے ہیں کہ وہ بالذات عاقل اور بالذات معقول (بھی) ہے۔ مگر ہم کو یہ شک ہوتا ہے کہ یہی تعقل اس کی ذات ہے۔ یا وہ ایک جداگانہ امر ہے اور یہ (شک) مغائرت پر دلالت کرتا ہے (یعنی اس شک سے معلوم ہوتا ہے کہ علم ایک ایسی چیز ہے جو عالم اور معلوم سے جدا ہے) نیز ہم اس کو برہان سے ثابت کر چکے ہیں کہ تعقل ایک اضافی حالت ہے اور یہ (مذکورہ ثبوت) اس امر کا موجب ہے کہ وہ (تعقل) ذات کا مغائر ہے۔

ہاں ان لوگوں (یعنی فلاسفہ) کا جب یہ عقیدہ ہے کہ مجرد حضور ہی تعقل

بارھویں فصل

ہے اور پھر انھوں نے جب یہ جانا کہ ذات کے پاس اس کے سوا کوئی اور صورت حاضر نہیں ہو سکتی تو انھوں نے یہ ادعا کیا کہ اسی ذات کا وجود عقل ہے (یعنی علم بھی یہی ذات ہے) مگر ہم جب یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ (یعنی علم) ایک اضافی حالت ہے تو لامحالہ ہم نے یہ حکم لگایا کہ عاقل ہونا ایک ایسی صفت ہے جو تعقل کرنے والی ذات سے جدا ہے۔ بلکہ (اس مسئلے کے متعلق) ہم نے جو مسلک اختیار کیا ہے اس کے درست ہونے پر اس کو ایک قوی دلیل کا مبداء قرار دیں گے۔

لہذا ہم کہتے ہیں کہ کسی چیز کا اپنی ذات کو جو ادراک ہوتا ہے وہ (ادراک) اس (مدرک) کی ذات پر زائد ہے ورنہ ادراک کی حقیقت ہی اس کی ذات کی بھی حقیقت ہو جائے گی۔ اور اس کی ذات کی حقیقت ہی ادراک کی حقیقت ہو جائے گی۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر ثابت نہ ہوں گے۔ مگر تالی باطل ہے لہذا مقدم بھی باطل ہوا تو ثابت ہوا کہ کسی چیز کو اپنی ذات کا جو ادراک ہوتا ہے وہ اس کی ذات پر زائد ہے۔ اور مشہور دلیل سے یہ محال ہے کہ اس زائد کی صورت اس کی ذات کے مطابق ہو۔ پھر تو یہ ایک ایسا امر ہوا جو اس کی ذات کے مطابق نہیں اور اس غیر مطابق کی نسبت اور اضافت اگرچہ اس کی ذات کی طرف ہے۔ لہذا اس کی ذات محض اسی نسبت کے سبب سے معلوم ہوئی ہے۔ اور یہی نسبت علم۔ ادراک اور شعور ہے۔ اور اگر اس کی اس (ذات) کی طرف نسبت نہ ہوتی اور یہ صورت اس کی غیر مطابق اور ماہیت میں اس کی مساوی نہ ہوتی تو یہ چیز ہرگز معلوم نہ ہوتی۔ کیونکہ اس کی حقیقت غیر حاضر ہے اور نہ اس کی طرف ذہن کی نسبت ہے لہذا اس کی طرف نسبت کے لحاظ سے ذہن کی تخصیص منقطع ہے۔ تو اس کا معلوم ہونا بھی محال ہوگا بس یہ اس پر قطعی دلیل ہے کہ علم ایک نسبی حالت ہے۔

تیرھویں فصل

(کسی) چیز کو اپنی ذات کا تعقل کس طرح ہوتا ہے

منجملہ اور بحث طلب امور کے یہ بحث بھی ضروری ہے کہ خواہ ہم اضافی حالت کو ادراک کہیں یا یہ کہیں کہ اس (ادراک) سے مراد مدرک (ادراک کیا جانے والا یعنی معلوم) کی صورت کا مدرک (ادراک کرنے والا یعنی عالم) میں متمثل ہو جانا ہے (بہر حال یہ سوال پیدا ہو گا) کہ ایک چیز اپنی ذات کو کس طرح جانتی ہے۔ کیونکہ علم اگر نسبی امر ہے تو نسبت کا تحقق تو محض دو چیزوں کے درمیان ہوتا ہے۔ لہذا ایک چیز اپنے نفس کی طرف اضافت نہیں قبول کرتی اس لئے وہ اپنی ذات کی عالم نہ ہو گی اور اگر یہ کہیں کہ اس (علم) سے مراد تمثل ہے تو کسی چیز کا تمثل اس کے غیر ہی سے ہوتا ہے۔ اگر بنفسہٖ تمثل ہوتا تو یہ (امر) غیر معقول ہے۔

شیخ نے کہا ہے کہ کسی چیز کا معقول ہونا یہ ہے کہ اسکی مجرد ماہیت ایک چیز (یعنی عاقل) کے پاس ہو اور یہ (امر) اس سے زیادہ عام ہے کہ وہ (معقول) کسی ایسی چیز کے پاس ہو جو اسکی مغائر ہو۔ کیونکہ کسی چیز کے پاس ہونیکا مفہوم کسی مغائر چیز کے پاس ہونے کے مفہوم سے زیادہ عام ہے (کیونکہ مقید سے مطلق زیادہ

تیرھویں فصل

عام ہوتا ہے)

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہی تو محلِ اشکال ہے۔ کیونکہ مخالف یہ کہے گا کہ کسی چیز کے پاس ہونا ایک اضافی حالت ہے۔ اور وہ صرف دو ہی چیزوں کے درمیان سمجھی جاتی ہے۔ کیا تم نے اس پر غور کیا کہ اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ (مطلق) محرک ہونا غیر کے محرک ہونے سے زیادہ عام ہے تو یہ لازم آتا ہے کہ ایک چیز کا اپنی ذات کی محرک ہونا درست ہو۔ اسی طرح (مطلق) موجد ہونا غیر کے موجد ہونے سے زیادہ عام ہے تو یہ لازم آتا ہے کہ ایک چیز کا اپنی ذات کی موجد ہونا درست ہو گیا یہ قابل قبول ہو گا اور کیا اسکی بات کے درست ہونے کا حکم دیا جائے گا اگر یہ باطل ہے تو اسی طرح وہ بھی باطل ہے۔

ان (فلاسفہ) میں سے کسی کا قول ہے کہ علم منجملہ اضافی امور کے ہے۔ اور ایک ذات جب دو صفتوں کے اعتبار سے لی جائے تو یہ اضافت کے تحقق کی صحت کا مرجع ہونے میں دو ذاتوں کی قائم مقام ہو جاتی ہے۔ (تاکہ پھر اضافت کا تحقق درست ہو) لہذا ذات کی یہ حیثیت کہ وہ عالم ہے اس کے معلوم ہونے کی حیثیت کے مخالف ہے تو لامحالہ جس وقت یہ دونوں حیثیتیں مبائن ہوں تو ایک ذات کے لیے اضافت کا تحقق درست ہو گا۔ مگر ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ وہ دو جہتیں جن کے اعتبار سے اس اضافت کا تحقق درست ہوتا ہے تو اس اضافت کے تحقق پر ان (دونوں جہتوں) کا تقدم بالذات ضروری ہے ایک چیز کا عالم اور معلوم ہونا دو ایسے اضافی وصف ہیں جو علم کے تحقق سے پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب تک علم نہ حاصل ہو جائے ذات کے لیے عالم ہونے کا وصف نہیں حاصل ہوتا اور نہ معلوم کے لیے معلوم ہونے کا وصف حاصل ہوتا ہے۔ پھر تو عالم ہونے کا اور معلوم ہونے کا وصف (دونوں) علم کے ثبوت سے بالذات متاخر ہوئے۔ اور علم ایک اضافی وصف ہے جو ان دونوں جہتوں سے متاخر ہے جن کے اعتبار سے اس اضافت

تیرھویں فصل

کا عارض ہونا درست ہو رہا ہے۔ لہذا اگر یہ دونوں جہتیں وہی عالم ہونا اور معلوم ہونا ہوں تو یہ لازم آئے گا کہ یہ دونوں (جہتیں) اپنی ذات سے دو درجہ موخر ہوں حالانکہ یہ محال ہے۔

شیخ نے مباحثات میں بیان کیا ہے کہ ہر شخص کی ایک حقیقت اور ایک شخصیت ہوتی ہے اور یہ شخصیت ہمیشہ ماہیت پر زیادہ ہوتی ہے۔ جیسا (مباحثات میں) گزر چکا ہے پھر اگر حقیقت ہی اس شخصیت کی مقتضی ہو تو یہ نوع اس شخص میں ہوگی (یعنی کلی ایک ہی فرد میں منحصر ہوگی) ورنہ اس (نوع میں) کثرت واقع ہوگی (یعنی حقیقت اگر اس شخصیت کی مقتضی نہ ہو تو اس کلی کے افراد کثیر ہوں گے) اور بے شبہہ یہ حقیقت اس مجموعے کی مغائر ہے جو اس حقیقت اور اس شخصیت سے حاصل ہوا ہے اور جب اس قدر مغائرت پائی گئی تو اضافت حاصل ہونے کے لیے کافی ہے۔ لہذا مطلق اس حقیقت کو (من حیث ھی ھی) اس مجموعے کی طرف عالم ہونے کی اضافت ہوگی اور اس مجموعے کو اس حقیقت کی طرف معلوم ہونے کی اضافت ہوگی اس جگہ بہتر سے بہتر یہی کہا جا سکتا ہے اگر (یہ) کہا جائے کہ ایک چیز کا وجود اس (چیز) کے غیر کی طرف اضافت سے مقدم بالذات ہوتا ہے۔ پھر تو حقیقت شخص کی اضافت اس شخص کی طرف حقیقت شخصی کے وجود کے بعد ہوئی مگر اس کا وجود اس کی شخصیت کے بعد ہے پھر تو اس حقیقت کی اس شخص کی طرف اضافت اس (اضافت) کے تشخص کے بعد ہی ہوئی۔ اس صورت میں شخص ہی شخص کی طرف مضاف ہوا۔ لہذا ایک ذات کو ایک ہی جہت سے اضافت حاصل ہوگی۔

تو (اس کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ ہم کو اس سے تو اتفاق ہے کہ حقیقت کی اضافت وجود کے بعد ہی ہوتی ہے۔ لیکن ہم اس سے متفق نہیں کہ تشخص کے بعد وجود ہوتا ہے۔ بلکہ وجود کے بعد تشخص ہوتا ہے کیونکہ تشخص اس چیز کا وصف ہے اور وصف کا وجود موصوف کے وجود کے بعد ہوتا ہے مگر سوال کرنے والا عود کر کے یہ کہہ سکتا ہے کہ ایک چیز محض اسی وقت

تیرھویں فصل

موجود ہوتی ہے جبکہ وہ اپنے غیر سے ممیز اور اپنی ذات سے منفرد اور اس طرح سے ہوتی ہے کہ اس کی طرف عقلی یا حسی اشارہ ہو سکتا ہے اور جب تک ایسا نہ ہو وہ موجود نہیں ہوتی لہذا وجود پر تشخص مقدم ہوا۔

رہا تمہارا یہ قول کہ "تشخص وصف ہے اس لئے اس کا وجود موصوف کے وجود سے متاخر ہے" تو ہم کہیں گے کہ یہ وجود سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وجود ایک ثبوتی وصف اور ماہیت پر زائد ہے اگر اس کا ثبوت موصوف کے ثبوت سے متاخر ہو تو ماہیت اپنے وجود سے پہلے موجود ہوئی۔ پھر اس وجود کے متعلق بھی وہی بحث ہوگی جو پہلے (وجود) کے متعلق ہوئی اور یہ تسلسل کا موجب ہوگا اور اگر اس کے عارض ہونے کے لئے ماہیت کے ثبوت کی شرط نہیں تو تمہارا یہ قول باطل ہو گیا کہ صفت کے ثبوت سے موصوف کا ثبوت مقدم ہوتا ہے۔

ہم اس کے حل کرنے کے لیے یہ کہیں گے کہ ایک چیز کا اپنے غیر سے ممیز ہونا ضروری ہے یہاں تک کہ وہ موجود ہو جائے مگر اس طرح نہیں کہ وہ (چیز پہلے) ممیز ہو جائے پھر موجود ہو جائے۔ کیونکہ امتیاز وجود ہی کے بعد ہوتا ہے۔ ورنہ (کسی چیز کا) امتیاز اگر وجود سے پہلے ہو جائے تو معدوم چیزیں بھی ایک دوسرے سے ممیز ہو جائیں گی۔ لہذا معدوم موجود ہو جائے گا۔ جو مفروض کے خلاف ہے۔ بلکہ (کسی چیز کے ممیز اور موجود ہونے کا) طریقہ یہ ہے کہ وہ چیز اول موجود ہو جاتی ہے اور اس کی یہ اولیت بالذات ہوتی ہے۔ بالزمان نہیں ہوتی۔ پھر وہ چیز ممیز ہو جاتی ہے۔

یا ہم یہ کہیں گے کہ وجود اور امتیاز ان دونوں میں ذاتی وجود اور طبعی سبقت کے اعتبار سے ایک کو دوسرے پر فضیلت نہیں۔ اور اسی اتفاق پر مذکورہ کلام پورا ہوتا ہے۔ کیونکہ تشخص اگرچہ وجود سے منفصل ہے لیکن موجودہ حقیقت کو اس شخص کی طرف اضافت عارض ہوتی ہے۔ پھر تو حقیقت موجودہ کی اس شخص کی طرف اضافت کے درست ہونے میں شخصیت کا تقدم اور اعتبار

نہ ہو گا۔ لہذا ایک ذات کو ایک اعتبار سے اضافت عارض ہونا لازم نہ آئیگا۔ تیرھویں فصل
رہا دوسرا شک تو ہم اس کو کتاب کی ابتداء میں دور کر چکے ہیں۔ یعنی
یہ کہ جو نہیں پایا جاتا تو اس کا غیر (بھی) اس کے لیے نہیں پایا جاتا۔ لہذا اس
باب میں ہم یہی کہیں گے۔

چودھویں فصل

تصدیقات کی قسمیں

ایک چیز کا دوسری چیز پر ذہنی حکم یا قطعی ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر قطعی ہو تو وہ محکوم علیہ کے مطابق ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر مطابق ہو تو کسی موجب کی وجہ سے ہوگا یا نہ ہوگا۔ پھر موجب یا حسی ہوگا یا عقلی یا کوئی ایسا امر جو ان دونوں سے مرکب ہے۔ اگر (وہ موجب) حسی ہو تو یہ ایسے علوم ہیں جو حواس خمسہ کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور اگر وہ عقلی ہو تو یہ موجب مسئلے کی دونوں طرفوں یعنی موضوع ومحمول کا مجرد تصور ہوگا یا کوئی اور چیز درکار ہوگی۔

پہلا (یعنی مجرد تصور) اولیات سے ہے یعنی جیسے یہ علم کہ ایک چیز نفی اور اثبات سے خالی نہیں ہوتی (ایسا ہے) کہ بے شبہہ اس قضیے کے مفردات کا مجرد تصور ہی اس حکم کا مقتضی ہوتا ہے۔ دوسرا۔ (یعنی مجرد تصور) ناکافی ہو اور حکم کے لیے کسی اور چیز کی ضرورت ہو تو یہ نظریات ہیں۔ جیسے یہ علم کہ عالم محدث (یعنی عالم کا وجود عدم کے بعد ہوا) ہے۔ اور خدا قدیم (غیر مسبوق بالعدم) ہے۔ بے شک عالم اور محدث کا مجرد تصور اس حکم کا مقتضی نہیں ہوتا۔ بلکہ (اس حکم کے لیے) اور امور بھی ضروری ہیں۔ اور

چودھویں فصل

اگر (حکم کا) موجب حس اور عقل دونوں سے مرکب ہو تو وہ سمع (یعنی نقل) اور عقل سے مرکب ہوگا۔ یہ وہ علم ہے جو محض متواتر خبروں سے حاصل ہوا ہے اور اگر یہ بصر اور عقل سے مرکب ہو تو وہ مجربات اور حدسیات ہیں۔ (مگر) یہ سبب (اس وقت ہوگا) جبکہ قطعی اور مطابق حکم کسی موجب کے سبب سے ہو۔ مگر جو (حکم) کسی موجب کے سبب سے نہ ہو تو وہ مقلد کا اعتقاد ہے جس کو کبھی ظن کہتے ہیں۔ مگر وہ (حکم) قطعی جو مطابق نہ ہو وہ جہل مرکب ہے اور جو حکم قطعی نہ ہو تو اس میں تردد یا تو برابر ہوگا یا برابر نہ ہوگا۔ تو جو (تردد) برابر ہے وہی شک ہے اور جو (تردد) برابر نہیں ہے تو اس میں جو راجح (یعنی طرف غالب) ہے وہ ظن ہے اور جو مرجوح (یعنی طرفِ مغلوب) ہے وہ وہم ہے ظن کی قسموں کی پوری تفصیل آگے دوسری فصل میں آئے گی۔

پندرھویں فصل

علوم اوّلیہ کے حاصل ہونیکا سبب

واضح ہو کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ نفس میں موجودات کی صورتوں کا نقش قبول کرنے کی صلاحیت ہے لیکن جو استعداد نفس کے وجود (کو) لازم اور ابتداءً حاصل ہوتی ہے وہ ناکافی اور ناتمام ہوتی ہے کیونکہ استعداد اگر پوری ہو تو (چونکہ) یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ان تعقلات اور ان علوم کے فیاض کا فیضان عام ہے۔ اور اس (فیاض) کا (یہ) فیضان جو کسی وقت ہوتا اور کسی وقت نہیں ہوتا تو اس میں کسی ایسے امر کی تخصیص نہیں ہوتی جو اس کی طرف عاید ہو بلکہ اس کا سبب خود قابلوں اور مستعدوں کی طرف پلٹتا ہے (یعنی مبداء فیاض کا فیضان تو عام ہے۔ مگر قوابل اور مستعدات کے اعتبار سے اس فیضان کے قبول کرنے میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ ہرچہ ہست از قامت ناسازد بے اندام ماست۔ ورنہ تشریف تو بر بالائے کس کوتاہ نیست۔) پس اگر نفس کی ابتدائی استعداد ہی حصول علم کے لیے کافی ہوتی تو چونکہ مبداءِ فیاض کا فیضان عام ہے اور اس میں کسی کی تخصیص نہیں لہذا ان تعقلات اور معارف کا اس (نفس) کو ابتدا ہی میں حاصل ہو جانا ضروری ہوتا اور

نفس ان تعقلات اور معارف میں سے کسی چیز سے خالی نہ پایا جاتا۔ اور چونکہ ایسا نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ پہلی فطرت میں اس (نفس) کے ساتھ جو استعداد ہوتی ہے وہ ان تعقلات کے اس فیضان کو قبول کرنے کے لیے ناکافی ہے جو اس کے مبادی کی جانب سے اس پر ہو رہا ہے۔ لہذا اس کی استعداد میں زیادتی ضروری ہوئی تاکہ اس میں یہ صورتیں حادث ہوں۔ اور یہ زیادت (خود بھی چونکہ) ایک حادث امر ہے تو اس کے لیے (بھی) ایک حادث سبب ضروری ہوا کیونکہ تمھیں معلوم ہے کہ ہر حادث کے پہلے ایک اور حادث ہوتا ہے۔ اور (یہاں) یہ (سبب) بجز جزئیات کے احساس کے اور کچھ نہیں۔ کیونکہ ان (جزئیات کا) احساس ہی وہ سبب ہے کہ جس کی بدولت نفس ان محسوس امور کے مشارکات اور ان کے مباینات سے آگاہ ہوتا ہے اور اس سبب سے نفس میں ان کلی تصورات کا نقش ہوتا ہے جو مادی عوارض اور اس کے لواحق سے مجرد ہیں۔ اور (اسی سبب سے) اس کو ان کے ذاتیات اور عرضیات کا شعور ہوتا ہے۔ خواہ وہ (عرضیات) لازم ہوں یا مفارق۔ وہ دیر سے زائل ہونے والے ہوں یا جلد زائل ہونے والے۔

لہذا نفس تصورات حاصل کرنے میں حس سے اسی طرح نفع حاصل کرتا ہے پھر جب نفس میں پورے پورے تصورات حاصل ہو جاتے ہیں تو ان میں سے بعض کی بعض کے ساتھ محمول اور موضوع ہونے کی نسبت ضروری ہوتی ہے۔ پھر ان محمولات میں سے جو کسی ایسے خاص موضوع کا محمول ہو جو بغیر کسی تیسرے امر کے توسط کے بالذات معین ہو تو یہ ضروری ہے کہ اس (یعنی بالذات معین موضوع) کے متعلق عقل کا یہ حکم کہ وہ (معین موضوع) دوسرے کے لیے ثابت ہے کسی متوسط کے شعور پر موقوف نہ ہو۔ کیونکہ اگر تیسری چیز کے لیے عقل اس توسط کا حکم کرے۔ اور چونکہ وہ (یعنی موضوع معین) کسی تیسری چیز کے توسط سے نہیں ہے (بلکہ وہ موضوع بالذات معین ہے) تو عقل کا حکم اس (حالت) کے مطابق نہ ہو گا (جس حالت میں) ایک چیز فی نفسہ ہے۔

لہذا اس بارے میں عقل کا حکم صادق نہ ہوگا۔ تو یہ ضروری ہوا کہ عقل کا یہ حکم کسی تیسری چیز کے توسط سے نہو۔ لہذا اس موضوع (معین بالذات) کے لیئے اس محمول کا (جس کا حمل بلا توسط ہوا ہے) ثبوت اوّلی ہو۔ اور ہر وہ (محمول) جس کا ثبوت کسی متوسط کی وجہ سے ہو تو عقل اس ثبوت کا جو حکم دے گی وہ اوّلی نہو گا۔ بلکہ ثانوی یا ثالثی ہوگا اس لیے کہ (عقل اس سے پہلے) اس موضوع کے لیے اس متوسط کے ثبوت کا حکم دے گی۔ پھر اس (محمول) کا ثبوت اپنے موضوع کے لیے دونوں وجودوں (یعنی خارج اور ذہن دونوں) میں کسی متوسط کے سبب سے نہو تو اس (موضوع) کا ثبوت اولی ہوا۔ لہذا ایسے قضایا لامحالہ قضایا اولیہ کہلائیں گے۔ علوم اولیہ کے متعلق بس یہی تحقیقی بات ہے۔

رہی یہ بات (جو عام طور پر) کہی جاتی ہے کہ اوّلی وہ ہے جس میں نزاع (یعنی اختلاف) ہونا محال ہو اور یہ کہ اولیات کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ انسان کے لیئے یہ ضروری ہے کہ وہ (پہلے) اپنے نفس کو تمام عادیات اور ذاتیات سے خالی فرض کرے پھر اس قضیہ کو (جو اوّلی کہلاتا ہے) اپنے نفس پر پیش کرے اگر اس کا ذہن (بغیر پس وپیش اور بے تامل) اس کی فوری تصدیق کرتا ہے تو وہ قضیہ اولیہ ہے۔ ورنہ وہ (قضیۂ اولیہ نہ ہوگا) تو یہ (اقوال) قضیہ اولیہ کی رسوم کے ذریعے معرفت کے قائم مقام ہیں۔ مگر اس (قضیۂ اوّلیہ) کی تعریف حقیقی حد کے ذریعے جو اس کی ماہیت کو اچھی طرح ظاہر کرنے والی ہے وہی ہے جو ہم نے بیان کی۔ مگر جب اس عقلی صورت میں اس طرح کی مناسبت نہو کہ ایک کا دوسری پر اوّلی حمل ہو سکے تو اس حالت میں تصدیقات حاصل کرنے کے لیئے نفس حواس سے تین طرح پر فائدہ اٹھاتا ہے۔

کبھی وہ حس بصر سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ جیسے ہم رنگوں کے وجود کا یقین کرتے ہیں اور کبھی حس لمس سے نفع اٹھاتا ہے۔ جیسے ہم آگ کی حرارت کا یقین کرتے ہیں۔ اور کبھی حس ذائقہ اور حس شامہ سے نفع حاصل کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ محسوسات کے ادراک میں نفس حواس سے فائدہ اٹھاتا ہے اور

پندرھویں فصل

کبھی ان (محسوسات) کے ساتھ قیاس کی شرکت سے بھی مدد لیتا ہے ۔ یہ مجربات میں ہوگا۔ کبھی سمع سے بھی فائدہ حاصل کرتا ہے۔ جیسے وہ یقین جو متواتر خبروں کے بموجب حاصل ہوتا ہے۔ بس یہی وہ جہتیں ہیں کہ جن میں نفس حس سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ پھر حس کی مدد سے ان تصورات و تصدیقات (کو) حاصل کرلنے کے بعد وہ بالذات مستقل اور بنفسہ منفرد ہو جاتا ہے ۔ اور ان (تصورات و تصدیقات) میں سے بعض کو بعض کے ساتھ ترکیب دے کر ان سے غیر متناہی نتائج پیدا کرلنے کی اس میں قوت آجاتی ہے۔ اور (نفس کو) حس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ بعض وقت حواس نفس کے احکام اور قضایا کی مطابقت نہیں کرتے۔ کیونکہ جو چیز محسوس نہیں ہوتی اس کے متعلق عقل کا حکم وہم اور خیال سے نزاع کے ساتھ ہوتا ہے۔

سوطھویں فصل

قوتِ عاقلہ کثیر کو واحد اور واحد کو کثیر کس طرح بناتی ہے

وہ (یعنی قوتِ عاقلہ) کثیر کو واحد دو طرح سے بناتی ہے۔ اول بطریقۂ تحلیل کیونکہ اشخاص ایک نوع کے تحت داخل ہیں۔ ان سے جب ان کے مشخصات اور باقی اِن عوارض کو جو انھیں لاحق ہوئے ہیں حذف کر دیا جائے تو نوعی حقیقت اور متحدہ ماہیت اور ایک حقیقت باقی رہ جاتی ہے۔ اور دوسرا بطریقۂ ترکیب۔ کیونکہ جب وہ (قوتِ عاقلہ) جنسی اور فصلی معنی کا اعتبار کرتی ہے تو وہ فصل کو جنس کے ساتھ اس طرح ملا سکتی ہے کہ ان دونوں سے ایک ایسی متحدہ حقیقت حاصل ہو جس کا اتحاد طبعی ہو صناعی نہ ہو۔ وہ (یعنی قوت عاقلہ) واحد کو کثیر اس طرح کرتی ہے کہ اس (واحد) کی ذات کو اسکے عرض اور اس کی جنس کو اس کی فصل سے اور اس کی جنس کی جنس کو اس کی جنس سے جہاں تک یہ سلسلہ پہنچتا ہے تمیز کرتی چلی جاتی ہے۔ اور (اسی طرح) اس کی فصل کی فصل کو اور اس کی جنس کی فصل کو اس کی فصل سے جہاں تک یہ سلسلہ پہنچے (تمیز کرتی چلی جاتی ہے) اور اس کے (عرض) لازم کو اس کے (عرض) مفارق سے ممیز کرتی ہے۔ اور اس کے قریب کو بعید سے اور اسکے

سولھویں فصل

غریب کو طائم سے (امیز کرتی چلی جاتی ہے) تو ایک شخص گو بظاہر ایک ہے مگر عقل میں وہ بہت سے امور بن جائے گا۔ اسی سبب سے عقل کا ادراک تمام ادراکات سے کامل تر ہوتا ہے۔ بلکہ عقل ایک چیز کی ماہیت اور اسکی حقیقت میں غور کرتی اور اس سے ایسا نتیجہ نکالتی ہے جو ہر طرح اس (ماہیت) کے مطابق ہوتا ہے۔ رہے حسی ادراکات تو وہ جہل سے مخلوط ہوتے ہیں کیونکہ حس کسی چیز کے ظاہر ہی کا ادراک کرتی ہے مگر (کسی چیز کا) باطن اور ماہیت ایسے امور ہیں کہ حس انکا احاطہ نہیں کرسکتی۔

سترھویں فصل

اوّلیات کا حصر اور اول الاوائل کا تعین اور اسکی تائید

تصدیقات میں سب سے پہلی تصدیق اس بات کا علم ہے کہ کوئی چیز نفی اور اثبات سے خالی نہیں ہوتی اور نہ ان دونوں سے (ایک ساتھ) موصوف ہوتی ہے۔ مگر یہ ایسا قضیہ ہے جس پر کوئی دلیل نہیں قائم ہو سکتی۔ کیونکہ جب کو دوسری چیز پر دلیل بنایا جائے تو وہ ایسی چیز ہوگی کہ جس کے ثبوت یا نفی سے دوسری چیز کے ثبوت یا نفی پر دلیل لائی جائے گی۔ اگر ہم (کسی چیز کا) ثبوت اور نفی دونوں سے خالی ہونا جائز رکھیں تو اس دلیل میں بھی ثبوت اور نفی سے خالی ہونے کا ہمیں خدشہ رہ جائے گا۔ اور اس کو ان دونوں (ثبوت اور نفی) سے خالی فرض کریں تو اس مدلول پر اس کی دلالت باقی نہ رہے گی۔ پھر تو جو (امر) اس قضیے کے ثبوت پر دلالت کرے وہ اس قضیے کے ثبوت کے بعد ہی دلالت کرے گا۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ اس کا ثبوت بجز دوری طریق کے نہ ہو سکے وہ (یعنی دوری طریقے کا ثبوت) باطل ہے۔

نیز جو دلیل اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ دونوں (یعنی نفی اور اثبات) اس میں جمع نہیں ہوتے۔ اس کے متعلق ہم کو پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ

سترھویں فصل

اس (دلیل) میں یہ (دونوں امر یعنی) اس کا اس مطلوب پر دلیل ہونا اور اسکا اس (مطلوب) پر دلیل نہ ہونا یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اگر یہ جائز ہو تو یہ احتمال رہے گا کہ (نفی اور اثبات) کا جمع ہونا محال ہونے پر جو دلیل قائم کی جائے وہ ان دونوں (نفی اور اثبات کے) جمع ہو جانے کے محال ہونے کی مانع نہ ہوگی۔ کیونکہ اس دلیل کے متعلق یہ احتمال ہے کہ وہ ان دونوں (نفی اور اثبات) کے اجتماع کے محال ہونے اور اس اجتماع کے محال نہ ہونے دونوں باتوں کا احتمال رکھتی ہے اور اس احتمال کے باوجود بھی مقصد حاصل نہ ہوگا اور اگر اس دلیل کی دلالت اس قضیے کے ثبوت پر موقوف ہو۔ اور پھر ہم اس کا ثبوت اسی قضیے کے ذریعے بیان کریں تو دور لازم آئے گا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ ایک ایسا قضیہ ہے جس پر دلیل نہیں قائم ہو سکتی۔ رہے باقی اور بدیہی تصدیقات تو وہ اسی قضیے کی فرع کی طرح ہیں۔ کیونکہ یہ علم کہ وجود (ان دونوں یعنی) وجوب اور امکان سے خالی نہیں ہوتا۔ اس بات کا علم ہے کہ وجود وجوب کے ثابت ہونے اور ثابت نہ ہونے سے خالی نہیں ہوتا یا یہ کہ (وجود) اپنے لیے امکان کے ثابت ہونے اور نہ ہونے سے خالی نہیں ہوتا اور یہی اوّلی علم ہے مگر ایک خاص قید کے ساتھ مقید ہے۔ اسی طرح اس بات کا علم کہ کل جزء سے بڑا ہے اس علم کی فرع ہے کہ جزء پر کل کی زیادتی جب معدوم نہیں ہوتی تو موجود ہوتی ہے۔ کیونکہ طرفین کا ارتفاع محال ہے اور چونکہ یہ (زیادتی) مزید علیہ (جس پر زیادتی ہوئی ہے) کے ساتھ موجود ہے لہٰذا ان دونوں کا مجموعہ بڑا ہے کیونکہ بڑے سے اس کے سوا اور کچھ نہیں سمجھا جاتا۔

اسی طرح ہمارا یہ کہنا کہ وہ تمام چیزیں جو کسی ایک چیز کی مساوی ہیں وہ باہم ایک دوسرے کی مساوی ہوں گی اسی قضیے پر مبنی ہے۔ کیونکہ جو چیزیں ایک چیز کی مساوی ہوں گی ان سب کی طبیعت بھی وہی طبیعت ہوگی۔ (جو اس چیز کی طبیعت ہے جس کی یہ سب چیزیں مساوی ہیں) اور چونکہ اس چیز کی طبیعت ایک ہے۔ اس لیے ان (چیزوں کے جو اس کے مساوی ہیں) کی طبیعتوں کا مختلف ہونا محال ہے

سترھویں فصل

کیونکہ دو نقیضوں کا جمع ہونا ممتنع ہے۔ اس طرح ہمارا یہ قول بھی ہے کہ ایک ہی چیز (ایک ہی وقت) دو مکانوں میں نہیں ہوتی۔ کیونکہ ایک چیز اگر دو مکانوں میں حاصل ہو جائے تو اس کے حال کا ان دو چیزوں کے حال سے جو دو مکانوں میں حاصل ہوئے ہیں کوئی امتیاز نہ ہوگا۔ اور جب دو میں سے ایک کا امتیاز نہیں ہوا تو دوسری کا وجود اس کے عدم کی طرح ہے (یعنی ان دونوں میں امتیاز نہ ہوا تو دوسری چیز کا عدم و وجود برابر ہے)۔

لہذا یہ دوسری چیز ایسی ہوئی کہ اس میں وجود اور عدم دونوں جمع ہو گئے بس ثابت ہوا کہ پہلے دونوں قضیوں کی حقیقت محض اس لیے ظاہر ہے کہ یہ دونوں ہمارے اس قول کے بجائے ہیں کہ نفی اور اثبات رفع نہیں ہوتے۔ اور دوسرے دونوں قضیوں کی (حقیقت) اس لیے ظاہر ہے کہ یہ دونوں ہمارے بطور اس قول کے ہیں کہ نفی اور اثبات جمع نہیں ہوتے۔ لہذا ظاہر ہوا کہ تصدیقات میں یہ قضیہ سب قضیوں سے پہلا قضیہ (اول الاوائل) ہے اسی لیے اہل تحقیق کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص اس (قضیۂ اولیہ) کو نہیں مانتا۔ وہ گفتگو اور مناظرے کا مستحق نہیں کیونکہ اس قضیے کی حقیقت پر برہان نہیں قائم کی جاسکتی۔ اور جو شخص اس (قضیے) پر جھگڑتا ہے وہ یا اسلئے جھگڑتا ہے کہ اس قضیے کے اجزاء کا اس کو تصور نہیں ہوا۔ یا (اس کی نزاع کا سبب یہ ہے کہ) وہ عناد رکھنے والا ہے یا (اس کے اختلاف کا) سبب یہ ہے کہ اس کے پاس وہ تمام قیاسات برابر ہیں) جن سے ایسے نتائج نکل رہے ہیں) جو ایک دوسرے کی نقیض اور ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور (ان قیاسات میں سے) وہ شخص کسی کو کسی چیز پر ترجیح نہیں دے سکتا لہذا حریف اگر پہلی قسم میں داخل ہے تو اس کا علاج یہ ہے کہ اس کو اس قضیے کے اجزاء کی باتیں سمجھادی جائیں اور اگر حریف دوسری قسم میں داخل ہے تو اس کا علاج زدوکوب اور جلادینا ہے اور اس سے یہ کہا جائے کہ مارنا اور نہ مارنا جلانا اور نہ جلانا ایک ہیں اور اگر (حریف) تیسری قسم میں داخل ہے تو اس کا علاج یہ ہے کہ اس کے شکوک دور کر دئے جائیں۔

سترھویں فصل

اس پر بھی ہم یہ کہنے والوں کا شبہہ بیان کر دیتے ہیں۔ ان کو یہ کہنے کا حق ہے کہ ہم (اشیاء کی) حقیقتوں کی نفی کا یقین نہیں کرتے بلکہ ہمیں ان کے متعلق شک ہوتا ہے۔ ان حقیقتوں کے ثبوت کا یقین ہم کو محض اس لیے ہوتا ہے کہ ہم اپنے نفوس میں دکھ دینے والی چیزوں سے دکھ اور لذت بخش چیزوں سے لذت پاتے ہیں اور دکھائی دینے والی چیزوں اور سنائی دینے والی چیزوں کا احساس بھی ہوتا ہے۔ مگر پھر ہم اپنے نفوس پر نظر کرتے ہیں تو کبھی اسطرح کی چیزوں کا یقین ہو جاتا ہے۔ حالانکہ دوسرے وقت ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارا یقین باطل تھا۔ لہذا حس اور بداہت کی شہادت پر سے ہمارا بھروسا جاتا رہا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ چیزوں کے وجود کی معرفت کا طریقہ یا تخیل ہوگا یا حس یا عقل اور ان تینوں میں سے کسی کی شہادت بھی ہرگز اعتبار کے قابل نہیں۔ لہذا چیزوں کی معرفت کا کوئی (قابل اعتبار) طریقہ ہی نہیں۔ رہا تخیل (کا ناقابل اعتبار ہونا) تو اس سے ظاہر ہے کہ سونے والا خواب میں ایسی چیزیں دیکھتا ہے کہ جن کا اس کو یقین ہوتا ہے اور (جس حالت میں وہ دکھائی دے رہی ہیں) ان کے اس طرح ہونے میں اس کو کوئی شبہہ نہیں ہوتا۔ پھر بیدار ہونے کے بعد اس کو یہ یقین ہوتا ہے کہ وہ تمام اعتقادات باطل گمان اور فاسد خیالات تھے۔ جب ایسا ہے تو یہ احتمال ہے کہ یہاں بھی کوئی ایسی حالت ہو جس کی نسبت بیداری کی حالت کی طرف ویسی ہی ہے جیسی حالت بیداری کی نسبت حالت خواب کی طرف ہے یہاں تک کہ اس حالت میں ہم کو یہ معلوم ہو کہ اس وقت ہمارا جو کچھ تخیل ہوا اور جو کچھ ہم نے محسوس کیا وہ (سب) باطل تھا۔ رہا حس کا ناقابل اعتبار ہونا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حس متحرک کو ساکن دیکھتی ہے جیسے سایہ اور ساکن کو متحرک دیکھتی ہے۔ جیسے کشتی میں (سوار) ہونے والے کو کنارہ حرکت کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اور (اس طرح نظر کی غلطی یہ بھی ہے کہ) جب دیکھنے والے اور دکھائی دینے والے کے درمیان رطب بخارات حائل ہو جاتے ہیں تو چھوٹی چیز اس کو بڑی دکھائی دیتی ہے۔ اور جب (دکھائی

سترھویں فصل

دینے والی چیز) دور ہو تو بڑی چیز چھوٹی دکھائی دیتی ہے۔ نیز جن کو برسام کا مرض یا جنون وغیرہ ہو ان کو ایسی صورتوں کا تخیل ہوتا ہے جن کے ثبوت میں ان کو کوئی شبہہ نہیں ہوتا۔ اور جنکے نفوس قوی اور پاکیزہ ہوتے ہیں ان کو اچھی آوازوں اور اچھی صورتوں کا تخیل ہوتا ہے اور وہ ان سے لذت حاصل کرتے ہیں جیسا تجربہ اور قیاس دونوں اس کی شہادت دیتے ہیں۔ اسی طرح (حس) اوپر سے اترنے والے قطرے کو خط مستقیم دیکھتی ہے اور جو نقطہ تیزی سے گھوم رہا ہو (حس کو) وہ دائرہ دکھائی دیتا ہے۔ اور جب یہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے کہ ہم جس چیز کو محسوس کر رہے ہیں۔ اس کا وجود خارجی نہو بلکہ وہاں ہمارے ذہنی تخیلات اور فکری گمان ہوں۔ اور عقل اس لئے (نا قابل اعتبار ہے) کہ وہ جن امور کی تصدیق کرتی ہے وہ یا تو بدیہی ہونگے یا کسبی (نظری)۔ مگر بدیہیات پر بھروسا نہیں کیا جا سکتا کیونکہ جو قضیے عقل کہلاتے ہیں ان پر ذہن کا حکم ویسا ہی ہوتا ہے جیسا ان قضیوں پر ہوتا ہے جو وہمی کہلاتے ہیں پھر اگر وہمیات ہیں (اس حکم کا) جھوٹا ہونا معلوم ہو گیا تو عقلیات میں بھی اس حکم کا اعتبار جاتا رہا جس کا بیان اوپر گزر چکا اور جب بدیہیات کا اعتبار جاتا رہا تو نظریات کا بدرجہ اولی جاتا رہا (کیونکہ نظریات کی انتہا بدیہیات پر ہوتی ہے)۔ اگر تم کہو کہ یہ سب اس امر کا اعتراف ہے کہ یہاں حس۔ تخیل۔ خواب۔ بیداری خطا اور صواب ہیں۔ اور یہ سب ان چیزوں کے ثبوت کا اعتراف ہوا تو اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ بیشک یہ ثبوت کے اعتراف کا موجب ہے۔ مگر ہم نے پہلے جو اعتراض کیا ہے وہ ثبوت میں شک کا موجب ہے۔ بس اسی سبب سے ہم نے توقف کیا اور ہم نے نہ ثبوت کا اور نہ نفی کا (کوئی) حکم لگایا۔ یہ ایسا ہے جیسے کسی شخص کے پاس نقیض کی دونوں طرفوں (کے درست ہونے) کی دلیلیں قائم ہو جائیں اور وہ ان دونوں دلیلوں میں سے کسی ایک کی ترجیح سے عاجز ہو تو اس کو توقف ضروری ہوگا۔ اگر کوئی ان سوالات سے جوابات نکالنے کا ارادہ کرے گا تو وہ یا خود غلطی میں مبتلا ہوگا یا دوسرے کو مغالطہ دینے والا ہوگا۔ کیونکہ یہ جوابات بے شبہہ کسبی علوم ہیں۔ جو علوم اولیہ پر مبنی ہیں۔

ستر ہویں فصل

لہذا اگر (ان علوم اولیہ) کی تصحیح بغیر اُن علوم مکتسبہ کے نہ ہو جن (یعنی علوم نظری) کا اثبات ان اولیات کے بغیر نہیں ہوتا تو یہ دوری بیان ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ اصحاب حیرت بس یہی حجت پیش کر سکتے ہیں۔

اس (شبہے) کے دور کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہم یہ کہیں کہ ان چیزوں کے ثبوت کا جو یقین حاصل ہے اس سے تو تم بھی متفق ہو مگر تم یہ کہتے ہو کہ ہم یہاں ایسے امور بھی پاتے ہیں جو اس یقین کو عارض ہیں جس سے اس (یقین) کی ذات مخدوش ہو جاتی ہے۔ تو ہم اس عارض کے حل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ مگر تمھارا یہ قول کہ یہ اولی کی اکتسابی سے تصحیح ہوگی تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ یہ بات نہیں ہے۔ کیونکہ ہم ان اولیات کے ثابت کرنے کا استدلال نہیں کر رہے ہیں بلکہ (ہماری حجت) اس یقین کے متعلق ہے جو اس کی ذات کے لیے حاصل ہوا ہے ہمارا مقصد تو محض ان شکوک پر غور کرنا ہے جو اس یقین کی مدافعت کر رہے ہیں۔ لہذا اولی کو نظری سے ثابت کرنا ہم پر لازم نہیں آئے گا کہ یہ بیان دوری ہو جائے۔

اٹھارھویں فصل

بسیط ہونے کے باوجود نفس میں بہت سے تعقلات کی صلاحیت کیونکر ہے؟

جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایسی علت سے بھی جس میں ذاتی وحدت ہوتی ہے بہت سے افعال کا صادر ہونا جائز ہے۔ اس جگہ ان پر تو کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا مگر جو لوگ اس کو نہیں مانتے ان پر اس اشکال کا حل ضروری ہے۔ کیونکہ معلول میں کثرت یا اس وجہ سے ہوتی ہے کہ (خود) علت کی ذات میں کثرت ہے یا قابلوں کے اختلاف کے سبب سے یا آلات کے اختلاف کے سبب سے یا معلولات کے ترتب کے سبب سے ہوتی ہے حالانکہ نفسِ ناطقہ ایک بسیط جوہر ہے۔ اگر وہ مقومات سے مرکب ہو تو اس کی کثرت یہاں تک نہیں پہنچ سکتی کہ اس کے غیر متناہی کا ہوں (افاعیل) کی کثرت کے مساوی ہو جائے اور نہ اس کثرت کا سبب قابل کی کثرت ہو سکتی ہے کیونکہ ان تعقلات کا قابل خود نفس کی ذات اور جوہر ہے۔ اور نہ افعال کا ترتب اس کا (سبب) ہو سکتا ہے کیونکہ سیاہی کا تصور سفیدی کے تصور کے واسطے سے نہیں ہوتا۔ اور نہ اس کا، عکس۔ اسی طرح تمام تصورات اور بہت سے تصدیقات کے متعلق بھی کہا جائے گا

اٹھارھویں فصل

اب (معلول کی کثرت کے متعلق) یہی (کہنا) رہ گیا کہ یہ (یعنی معلول کی کثرت) آلات کے اختلاف کے سبب سے ہے۔ کیونکہ مختلف حواس ایسے آلات ہیں جو نفس میں ان مجرد کلی صورتوں کے نقش کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں۔ اور جزئی احساسات میں کثرت کا سبب بدن کے حرکات کا اختلاف ہے جیسا کہ ہم وہاں بیان کر چکے ہیں جہاں حواس سے نفس کے نفع حاصل کرنے کی کیفیت بیان کی ہے۔ پھر ان تصورات و تصدیقات اوّلیہ کے حاصل ہو جانے کے بعد ان میں سے بعض بعض کے ساتھ ممزوج ہو جاتے ہیں اور وہاں ایسے کسبی تصورات و تصدیقات پیدا ہوتے ہیں جن کی کوئی انتہا نہیں۔ حاصل یہ کہ بہت سے اوّلی تصورات و تصدیقات کا حاصل ہونا آلات کے اختلاف کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اور اکتسابی تصورات و تصدیقات کا حاصل ہونا اس امتزاج کے لحاظ سے ہوتا ہے جو ان اولیات میں سے بعض کا بعض کے ساتھ ہوتا ہے اور لامحالہ یہ مرتب ہوں گے اور ان کی ترتیب طبعی اور ان میں کا ہر مقدم اپنے متاخر کا سبب ہوگا۔

انیسویں فصل

قوت قدسیہ کا ثبوت

واضح ہو کہ اولیات سے نظریات کی طرف (ذہن کا) انتقال یا تو کسی معلم کی تعلیم کے سبب سے ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر (یہ انتقال) کسی استاد کی تعلیم کے سبب سے ہو تو لامحالہ اس کی انتہا القاء نفس کی طرف ہوگی۔ ورنہ یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جو شخص تمام علوم میں سے کسی علم کا ماہر ہو پھر اس میں غور و خوض کرنے اور اس کی مزاولت ہمیشہ رہے تو وہ اپنی ذہنی فکر سے ایسی باتیں نکالے گا جو اس سے پہلے دوسروں کو نہ سوجھی ہوں خواہ وہ کم ہوں یا زیادہ۔

ہم یہ کیسے نہ کہیں حالانکہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ جزئیات کا احساس نفس کے کلی تصورات قبول کرنے کی استعداد کا سبب ہوتا ہے اور آگے تمھیں معلوم ہو گا کہ ایسے تصورات کا حاصل ہونا جو ایک دوسرے سے مناسبت رکھتے ہیں اس ذہنی حکم کا سبب ہوتا ہے جو وہ (ذہن) ان میں سے ایک کے دوسرے کیلئے ثابت ہونے کے متعلق لگاتا ہے۔ بغیر کسی استاد سے فائدہ حاصل کئے یا کسی مرشد یا کسی اور شخص سے سنے بغیر (یہ ہو سکتا ہے کہ) موضوع کے

انیسویں فصل

حاضر ہونے کی حالت میں جزئیات کے احساس کے سبب سے اگر ذہن کا کسی محمول کی طرف التفات ہو اور اس وقت اس کا محمول اس موضوع کے لئے ثابت ہونا یقینی ہو تو اس سے انکار نہیں ہو سکتا۔

ظاہر ہوا کہ انسان اپنے نفس سے بھی تعلیم حاصل کر سکتا ہے اور اسی (حالت) کو حدس کہتے ہیں یہ استعداد انسانوں میں مختلف ہوتی ہے۔ کوئی ایسا ہوتا ہے کہ ایک مسئلے پر ساری عمر سر جھکائے سوچتے رہنے پر بھی حل نہیں کر سکتا اور اپنے مطلوب کو (حاصل کئے) بغیر ناکام واپس آتا ہے اور کوئی اس کے برعکس ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس کا ذہن اس (مسئلے) کی طرف ادنیٰ اور سرسری توجہ کرے تو اس کو یہ (یعنی اسی مسئلے کا حل) معلوم ہو جاتا ہے۔ جب ہم نے دیکھا کہ اس (قوت حدسیہ) کے مراتب قوت و ضعف اور کمی و بیشی کے لحاظ سے مختلف ہیں تو یہ قیاس سے بعید نہیں کہ ایسے نفس کا (بھی) وجود ہو جو اس قوت حدسیہ کے انتہائی مرتبے پر پہنچا ہوا ہو اور اس میں اسی انتہائی استعداد ہو کہ حقائق کا جلد ادراک کر سکے۔ یہاں تک کہ یہ انسان بغیر اپنی طلب اور شوق کے اشیاء کی حقیقتوں کا پورا علم حاصل کر لے بلکہ اسکا ذہن بغیر اس کی مزاولت کے نتیجوں تک پہنچ جائے۔ پھر ان نتیجوں سے دوسرے نتیجوں تک چلا جائے یہاں تک کہ انسانی مطالب کی غایتوں اور بشری درجات کی انتہاؤں کو پہنچ جائے۔ اسی قوت کا نام قوت قدسیہ ہے اور یہ باقی دوسرے نفوس سے کم اور کیف (دونوں) میں مخالف ہوتی ہے۔ کم میں اسلئے کہ اس میں حدِ اوسطوں کا استحضار زیادہ ہوتا ہے۔ کیف میں اس لئے کہ مبادی سے ثوانی (منتہی) کی طرف اور مقدمات سے نتائج کی طرف جلد تر (ذہن کا) انتقال ہوتا ہے۔ ایک دوسرے لحاظ سے بھی یہ (قوت) اور نفوس کے مخالف ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ دوسرے تمام نفوس (پہلے) مطالب کو معین کرتے ہیں پھر انکی ایسی حدِ اوسطوں کو طلب کرتے ہیں جو ان کا نتیجہ دینے والی ہیں۔ مگر نفوسِ قدسیہ (ایسے) ہوتے ہیں کہ (ان) کے ذہن میں حد اوسط واقع ہوتی ہے اور ذہن اس سے مطلوبہ نتیجے کی طرف جاتا ہے۔ لہذا حدِ اوسط کا شعور مطلوب کے شعور سے پہلے ہوتا ہے۔

بیسویں فصل

عقلی صورتوں کو نفس کا قبول کرنا فکر پر موقوف نہیں

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ نفس ناطقہ جب بدن سے جدا ہو جاتا ہے اور فکر کا آلہ فاسد ہو جاتا ہے تو وہ کسی چیز کا عالم نہیں رہتا۔ کیونکہ عقلی ادراکات افکار کے ساتھ مشروط ہیں۔ مگر اس شبہے کے حل میں ہم یہ کہیں گے کہ ادراکات کا تعلق قوت مفکرہ کے اشتغال کے ساتھ ایسا ہو جیسا مسبب کا اپنے سبب سے یا مشروط کا اپنی شرط سے تعلق ہوتا ہے تو ادراکات افکار سے مل جائیں گے مگر تالی باطل ہے لہذا مقدم بھی اسی کی طرح (باطل) ہے۔

تالی کے باطل ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ انسان جب تفکر سے کام لیتا ہے تو وہ طالب ہوتا ہے اور یہ ضروری ہے کہ طالب اپنے مطلوب کا جویا ہو۔ شرطیہ کی تفصیل یہ ہے کہ جو کسی چیز کا محتاج ہوگا وہ (دو حال سے خالی نہیں) یا وہ اس (چیز) کے وجود کا محتاج ہوگا۔ یا اس کے عدم کا۔ اگر وہ اس کے وجود کا محتاج ہے تو اس کے وجود کا اس کے پاس حاصل ہونا ضروری ہے اور اگر وہ اسکے عدم کا محتاج ہے تو اس کا عدم اس کے وجود کا منافی نہ ہوگا کیونکہ شرط مشروط کی منافی نہیں ہوتی۔

بیسویں فصل

دوسری دلیل یہ ہے کہ تعقلات اور کلی ادراکات کا محل خود نفس ناطقہ ہے۔ اور ان ادراکات کا سبب فیاض ایک جوہر مفارق ہے جو مادہ اور لواحق مادہ سے مجرد ہے۔ اور موت کے بعد (بھی) چونکہ نفس قابل باقی رہتا ہے۔ اور ان صورتوں کا جوہر فیاض بھی باقی ہے تو ان صورتوں کا حاصل ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ فاعل جب قابل کے ساتھ پایا جاتا ہے تو اس اثر کا حاصل ہونا بھی ضروری ہوتا ہے۔ مگر کمزور طریقے پر (اللھم) یوں کہا جائے کہ فکر کے استعمال کے بغیر نفس میں پوری استعداد نہیں حاصل ہوتی۔ تو یہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ جب ہم کسی چیز پر غور کرتے اور اس کا ادراک کرتے ہیں تو ایک طویل مدت گزر جانے کے بعد بھی ہم اس ادراک کو ہمیشہ قائم رکھ سکتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ نفس میں اپنے مبادی کی طرف سے ان صورتوں کے قبول کرنے کی جو استعداد ہے وہ فکر کے استعمال پر موقوف نہیں ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ قوت فکری اور خیالی دونوں ایک دوسرے کی مانع ہوتی ہیں کیونکہ خیال جب تخیل کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور قوت فکر تو معطل ہو جاتی ہے تو قوت عقلیہ بھی معطل ہو جاتی ہے۔ اسی سبب سے نیند میں قوت عقلیہ باطل ہو جاتی ہے کیونکہ قوت مفکرہ باطل ہو گئی ہے۔ یہ سب ان امور کی قوی دلیلیں ہیں کہ عقل کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے اور عقل فعال کے درمیان نسبت حاصل کرنے کے لیے قوت مفکرہ کا توسل اختیار کرے۔

اس کا جواب (یہ ہے کہ) اس (معترض) کا یہ کہنا کہ نیند کی حالت میں عقل باطل ہو جاتی ہے غیر مسلم ہے۔ بلکہ اکثر نیند کی حالت میں عقل جو استنباط کرتی ہے بیداری کی حالت میں وہ استنباط نہیں کرتی۔ لیکن اکثر یہی ہوتا ہے کہ تخیل نفس پر غالب آجاتا ہے تو نفس بغیر تفکر کے منفعل ہوتا ہے۔ اسی سبب سے اکثر خواب تعبیر کے محتاج ہوتے ہیں۔

اکیسویں فصل

بیک وقت نفس میں بہت سے تعقلات کا جمع ہو سکنا

بعض کوتاہ اندیش اور ظاہر بینوں کا یہ خیال ہے کہ نفس میں دو ادراکوں اور دو علموں کو (ایک وقت میں) حاضر کرلینے کی قوت نہیں ہے۔ اُن کا یہ خیال تین وجہوں سے غلط ہے۔ اوّل یہ کہ جب ہم یہ حکم دیتے ہیں کہ ایک چیز دوسری چیز کے لیے ثابت ہے تو (اس حکم کے لیے) یہ ضروری ہے کہ موضوع اور محمول کا تصور (ذہن میں) ایک ہی دفعہ حاصل ہو۔ کیونکہ دو چیزوں پر حکم دینے والے کے آگے ان دونوں چیزوں کا حاضر رہنا بھی ضروری ہے جن پر حکم دیا جا رہا ہے۔ لہذا اس حکم کے وقت طرفین (یعنی موضوع و محمول) کا (ذہن میں) حاضر ہونا ضروری ہے۔ ورنہ ہمیشہ ایک ہی تصور حاضر ہوگا۔ اور ایک تصور حکم اور تصدیق کا منافی ہے۔ لہذا یہ ضروری ہوگا کہ (اس صورت) میں حکم کبھی نہ ہو سکے۔ دوسری (وجہ) یہ ہے کہ جب ہم کسی چیز کو اس کی حد کے ذریعے سے جانتے ہیں تو اس کے اجزاء میں سے (صرف) ایک ہی جزء جیسے صرف جنس یا صرف فصل کا علم اس کی پوری حقیقت کے علم کا فائدہ نہیں دیتا۔ اگر ایک ہی وقت میں اس کے تمام اجزاء کا علم حاصل ہو جانا محال ہو تو اس کی حقیقت کا

اکیسویں فصل

علم ہر وقت محال ہوگا۔ یہ تو بہت سے تصورات (ایک وقت ذہن میں) حاصل ہونے کے امکان کا بیان ہے۔ رہا یہ کہ بہت سے تصدیقات کے (بھی ایک وقت ذہن میں) ہونے کا امکان اس لئے ہے کہ ایک ہی مقدمے سے کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا (بلکہ نتیجے کے لئے صغریٰ و کبریٰ دو مقدمے ضروری ہیں) اگر دو مقدموں کے علم کا ایک ساتھ حاصل ہونا محال ہو تو نتیجے کے علم کا حاصل ہونا بھی محال ہوگا۔

تیسری (وجہ) یہ ہے کہ دو مضافوں کے وجود کا علم ایک ساتھ حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح لازم کے وجود اور ملزوم کے وجود کا علم (بھی ایک ساتھ حاصل ہوتا) ہے جو اس بات کی دلالت ہے کہ ہمارا قول درست ہے۔ تصورات و تصدیقات ہیں اس کی تحقیق اس سے بھی ہوتی ہے کہ خداوند تعالیٰ اور عقول مفارقہ کے تعقلات میں سے کوئی چیز بالقوہ موجود نہیں ہو سکتی بلکہ ان (یعنی خدا اور عقول مفارقہ کے پاس انکے تعقلات) کا بالفعل حاضر و حاصل ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح نفوس ناطقہ بھی بدنوں سے جدا ہونے کے بعد یہ ضروری ہے کہ ان کے تمام معلومات (جو انھوں نے زندگی میں حاصل کئے ہیں) بالفعل حاضر ہوں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم اپنے نفوس کی حالت کو جب دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہم ایک چیز کے ادراک کی طرف توجہ کرنے کی حالت میں دوسری چیز کے ادراک کی طرف توجہ نہیں کر سکتے۔

تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ اس (شبہے) کا حل ایک مقدمے پر مبنی ہے یعنی یہ کہ عقلی ادراک خیالی ادراک کا مغائر ہے کیونکہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان ناطق ہے تو ہماری عقل ان الفاظ کے مفہوم کا احاطہ کر لیتی ہے اور ہمارے خیال میں وہ اثر ظاہر ہو جاتا ہے جو ان الفاظ کی ترتیب کے مطابق ہے۔ مگر جب ہم اس (ترتیب) کو الٹ دیں اور (یوں) کہیں کہ ناطق انسان ہے تو عقل نے اس کے جو معنی سمجھے وہ تو نہیں الٹتے مگر خیالی صورتیں مقلوب و منعکس ہو جاتی ہیں۔

اکیسویں فصل

جب تم نے یہ جان لیا تو ہم کہتے ہیں کہ کبھی ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ خیالی قوت بہت سے امور اور مختلف تخیلات کو بیک وقت حاضر نہیں کر سکتی۔ کیونکہ وہ خواہ کیسی ہی سہی مگر جسمانی آلے کے بغیر انکی تکمیل نہیں ہوتی۔ (یعنی خیالی قوت بغیر جسمانی آلے کے کام نہیں کر سکتی) مگر عقلی قوت اس (یعنی بہت سے امور کے ایک ساتھ استحضار) کی قدرت رکھتی ہے اور اپنے نفوس میں جو مجبوری ہم کو معلوم ہو رہی ہے وہ عقلی قوت کی طرف نہیں بلکہ جسمانی قوت کی طرف عائد ہوتی ہے۔

بائیسویں فصل

علت کا علم معلول کے علم کا موجب ہے مگر معلول کا علم علت کے علم کا موجب نہیں

یہ کہا گیا ہے کہ علت اپنے معلول میں یا بالذات موثر ہوگی یا بالذات موثر نہ ہوگی اگر علت کی تاثیر معلول میں بالذات نہ ہو بلکہ (علت کے ساتھ) کسی اور قید کا اعتبار بھی ضروری ہے تو وہ علت نہ ہوئی بلکہ یہ مجموعہ علت ہوا۔ پھر اس مجموعے کے متعلق بھی ویسی ہی بحث ہوگی جیسی پہلی کے متعلق ہوئی ہے یہاں تک کہ اس کا سلسلہ ایک ایسی چیز کی طرف منتہی ہوگا جو اس معلول کی بالذات موجب ہے لہذا جو شخص اس چیز سے واقف ہوا تو اس سے اس کو یہ بھی ضرور معلوم ہو گیا کہ وہ اس معلول کی بالذات علت ہے کیونکہ اس کی ذات بے شرکت غیر خود اس معلول کی علت ہے۔ جب تم نے اس کو (یعنی علت کو) جان لیا تو تمھیں یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ وہ اس طرح (یعنی اس معلول کی علت ہونے کی حیثیت سے) ہے اور اس کی نسبت جب تم کو یہ معلوم ہو گیا کہ وہ اس معلول کی علت ہے تو اس معلول کا علم حاصل ہو جانا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ ایک چیز کی

بائیسویں فصل

دوسری چیز کی طرف اضافت کا علم دونوں مضافوں کے علم پر مشتمل ہوتا ہے لہٰذا یہ ضروری ہوا کہ علت کے علم سے معلول کا علم حاصل ہو جائے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ اس امر کے اعتراف کی دلالت ہے کہ ایک ہی وقت دو علم حاصل ہوتے ہیں کیونکہ علت کے وجود کی تصدیق کے وقت معلول کے وجود کی تصدیق بھی ضروری ہے۔

اب ہم اپنے مقصد کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس بناء پر یہ لازم آئے گا کہ جب ہم کسی چیز کی حقیقت کو جانیں تو اس کے لازم قریب کو بھی جان لیں اور اس کے لازم قریب سے اس کے دوسرے لازم کو اور دوسرے سے تیسرے لازم کو جان لیں۔ یہاں تک کہ ایک ہی وقت تمام لوازم کو جان لیں۔ اور اگر یہی بات ہوتی تو کوئی چیز ہم سے ہرگز مخفی نہ رہتی۔

اس حل کے دو طریقے ہیں۔ اوّل اس کا التزام یعنی یہ کہ ہم جب کسی چیز کی ماہیت اور حقیقت کو جان لیں تو اس کے تمام لوازم کا جان لینا بھی ضروری ہے۔ لیکن ہم تمام چیزوں میں سے کسی ایک چیز کی بھی حقیقت کو نہیں جانتے بلکہ ہماری غایت صرف ان (چیزوں) کے لوازم اور صفات کا جاننا ہوتی ہے۔ اگر وہ کہیں کہ یہ دو وجوہ سے باطل ہے۔ اوّل یہ کہ جس طرح یہ صفتیں ان ماہیتوں کے لیے لازم ہیں اس طرح وہ ماہیت بھی ان صفتوں کے لیے لازم ہے اور جب تم نے صفات کی معرفت سے اتفاق کیا تو تم پر یہ بھی (ماننا) لازم ہوگیا کہ ان کا علم ان ماہیتوں کے علم کی علت ہے۔ پھر ان ماہیتوں کا علم باقی اور تمام صفتوں کے علم کی علت ہوا۔

دوم یہ کہ تم نے یہ طے کر دیا ہے کہ ہم کو خود اپنے نفوس کا جو علم ہوتا ہے وہ خود ہمارے ہی نفوس ہوتے ہیں۔ (یعنی عالم اور معلوم میں حقیقی تغائر نہیں ہوتا بلکہ اعتباری مغائرت ہوتی ہے تو ہمارے نفس کی حقیقت کا علم ہمیشہ حاضر ہوا۔ لہٰذا یہ ضروری ہوا کہ ہم کو اپنے نفس کی تمام حقیقتوں اور اسکے لوازم کا علم بھی ہو جائے اور ان لوازم کے منجملہ اس (نفس) کا بدن سے

بائیسویں فصل

بے نیاز ہونا اور اس کے قدم و فساد کا ممتنع ہونا بھی ہے۔ لہذا یہ ضروری ہوا کہ ان حالات کا علم بغیر کسب (یعنی بغیر نظر و فکر) کے حاصل ہو جائے۔ (حالانکہ ان کا علم بدیہی نہیں ہوتا)

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ موصوفوں کے لیے صفتوں کا لازم ہونا تو جائز ہے مگر صفتوں کے لیے موصوف تو لازم نہیں ہوتے۔ کیونکہ مثلث کے تینوں زاویوں کے لئے دو قائموں کے برابر ہونا لازم ہے۔ مگر دو قائموں کی برابری کو مثلث کے تین زاویے ہونا لازم نہیں۔ اس لیے کہ ایسا نہیں ہوتا کہ جو دونوں قائموں کے برابر ہے وہ مثلث کے تینوں زاویے ہوں بلکہ جو خط دوسرے خط پر قایم ہو اور اس قیام کا ہیل غیر مساوی ہے تو اس سے دو ایسے زاویے پیدا ہوں گے جو دو قائموں کے برابر ہیں لہذا ان کا دعویٰ باطل ہو گیا۔

اگر یہ لوگ لازم مساوی کے متعلق بحث فرض کریں گے تو اس وقت ہم ایک مشترکہ جواب دیں گے یعنی یہ کہ لوازم ماہیت کے معلولات نہیں ہیں اور آگے تم کو معلوم ہو جائے گا کہ معلول کا علم علت کے علم کا موجب نہیں ہوتا۔ لہذا ان دونوں مواضع میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہو گیا ان کی دوسری بات کا جواب دو طریقے سے ہو سکتا ہے۔ اول ہم یہ کہیں گے کہ اپنے نفوس کا ہم کو جو بدیہی علم ہے تو یہ ان کے وجود کا علم ہے۔ مگر ان (یعنی نفوس) کی حقیقت تو ہم کو بدیہی طور پر نہیں معلوم ہوتی بلکہ (اس کا علم) خاص غور اور فکر سے ہوتا ہے۔ مگر یہ جواب ٹھیک نہیں ہے جیسے تمھیں آگے معلوم ہو گا۔

۳۵۹ دوسرا طریقہ ہم کہتے ہیں کہ لوازم کی دو قسمیں ہیں۔ اعتباری لوازم اور غیر اعتباری لوازم اور اعتباری لوازم سے وہ امور مراد ہیں جن کا ثبوت اسی وقت ہوتا ہے جب عقل ان کا اعتبار کرے یہ ایسا ہے جیسے نفس کا بالذات قائم اور موضوع سے بے نیاز ہونا اور اس کا حادث اور (بدن سے جدا ہونے کے بعد بھی) باقی رہنا۔ کیونکہ موضوع سے بے نیاز ہونا ایک سلبی قید ہے۔ اگر یہ ثبوتی صفت ہو تو ایک ہی چیز کی غیر متناہی

بائیسویں فصل

صفتیں ہو جائیں گی۔ کیونکہ اس (نفس) سے غیر متناہی سلوب ہوتے ہیں۔ اور یہ (غیر متناہی سلب بھی) ایک مرتبہ (غیر متناہی) نہیں ہوتے بلکہ غیر متناہی مرتبوں سے (غیر متناہی) ہوتے ہیں نیز حادث ہونا اور (بدن سے جدا ہونے کے بعد) باقی رہنا اگر یہ دونوں بھی ثبوتی اوصاف ہوں تو تسلسل لازم آئے گا جیسا تمہیں معلوم ہے تو معلوم ہوا کہ یہ ایسی صفتیں ہیں جن کا وجود خارج میں نہیں ہوتا لہذا یہ ماہیت ان صفتوں کے تحقق کی مطلقاً تو علت نہیں کہ اس کا علم مطلقاً ان صفتوں کے علم کی علت ہو بلکہ وہ (ماہیت) ان صفات کے تحقق کی علت اسی وقت ہوتی ہے جبکہ عقل اس کا اعتبار کرے اور یہ بھی مطلقاً نہیں ہوتا بلکہ اس وقت جبکہ جملہ واسطوں کا اعتبار کیا جائے۔

بے شبہ نفس کی ماہیت کا علم اور ان واسطوں کا علم جن کا اعتبار اور جن کی طرف التفات کیا گیا ہے اس قسم کے لوازم کے وجود کے علم کی علت ہوتا ہے مگر وہ لوازم جن کا اعتبار نہیں کیا گیا وہ تو نفس سے (متعلق) ہیں جیسے اس نفس کا ادراک اور تحریک پر قادر ہونا۔ کیونکہ قدرت ایک ایسی صفت ہے جو نفس کو حاصل ہے اور (یہ صفت کسی کے) فرض اور اعتبار پر موقوف نہیں۔ تو لامحالہ جس نے اس (یعنی نفس) کی ذات کو جان لیا وہ اس صفت سے بھی واقف ہو گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ علت کی ذات۔ علت کی علیت (علت ہونے) کی مغائر ہے کیونکہ علت کا علت ہونا (علیت) اسکو معلول کے معلول ہونے (معلولیت) پر قیاس کر کے کہا جاتا ہے حالانکہ علت کی ذات تو کسی چیز پر قیاس کر کے نہیں کہی جاتی۔ ورنہ علت کی ذات مضاف کے باب سے ہو جائے گی۔ اور وہ بالذات قائم نہیں ہو گی۔ مگر مبداء اول جو خود بالذات قائم ہے علت ہے اور یہ (مفروض کے) خلاف ہے۔

نیز (اس بناء پر) علت کی ذات کا معلول کے ساتھ ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ وہ (علت کی ذات) اس (معلول) پر مقدم ہوتی ہے اور یہ بھی خلاف ہے۔ جب ان دونوں کے درمیان مغائرت ثابت ہو گئی اور یہ بھی ثابت

ہو گیا کہ علت کی ذات معلول پر قیاس کرکے نہیں کہی جاتی تو اس ذات کی حقیقت کے علم سے جس کو اس کی علت ہونا عارض ہوا ہے معلول کی ذات کا علم ضروری نہیں ہوا۔

مگر ہم (اس کے جواب میں) یہ کہیں گے کہ علت کا علت ہونا ایسا ثبوتی وصف نہیں ہو سکتا جو علت کی ذات پر زائد ہو۔ ورنہ اس علت کا اس علت کی علت ہونا بھی علت کی ذات پر زیادہ ہو جائے گا۔ اور یہ بات تسلسل کی موجب ہوگی۔ پھر تو علت کا علت ہونا خود اس کی مخصوص ذات ہے۔ لہذا اس کے علم سے معلول کا علم لازمی ہوگا۔

اگر وہ (معترضین) پھر بھی یہ کہیں کہ اس میں شک نہیں کہ ذات علت کی بھی ایک خاص حقیقت ہوتی ہے جو معلول کی ذات سے ممیز ہے۔ اور ان دونوں (یعنی علت و معلول) میں ایک دوسرے میں داخل نہیں اور جب ان دونوں کے درمیان تباین ہے تو ان دونوں میں سے ایک کے جہل کے ساتھ دوسری کے علم کا حاصل ہونا کیوں نا جائز ہے۔

تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ اگرچہ یہ دونوں ایک دوسرے سے متبائن ہیں۔ مگر معلول چونکہ علت کے لیے لازم ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ معلول کا علم علت کے علم کو لازم ہو۔ کیونکہ کامل تعقل وہ ہے جو خارجی وجود کے مطابق ہو۔ لہذا علت اور معلول کے درمیان اگر واسطہ نہ ہو تو یہ ضروری ہے کہ ان دونوں کے علم کے درمیان بھی کوئی واسطہ نہ ہو۔ اس دلیل کی تقریر کے متعلق میں یہی کہہ سکتا ہوں۔

جو امور اس پر دلالت کرتے ہیں ان کے منجملہ یہ بھی ہے کہ ہمیشہ ہم اسباب سے ان کے مسببات پر استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ جب ہم آگ کو روئی سے ملتے ہوئے دیکھتے ہیں تو ہم کو جلانے کا یقین ہو جاتا ہے اور جب ہم عدم مانع کے ساتھ ثقل کا مشاہدہ کرتے ہیں تو اس کے گرنے کا یقین ہو جاتا ہے جس کی وجہ محض یہی ہے کہ سبب کا علم مسبب کے علم کا موجب ہوتا ہے۔ مگر ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ تو محض حس سے معلوم ہوتا ہے نہ کہ علت

بائیسویں فصل کی ماہیت کے علم سے۔

رہا یہ بیان کہ معلول کا علم علت کے علم کا موجب نہیں ہوتا۔ جب ہم کہتے ہیں اور خدا ہی توفیق دینے والا ہے کہ معلول کا اپنی علت کی طرف جو استناد ہوتا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ اس (معلول) کی ذات وجود اور عدم کے لحاظ سے غیر مستقل ہے۔ کیونکہ اس کی ذات اگر بلحاظ وجود یا بلحاظ عدم مستقل ہوتی تو علت کی طرف اس کا استناد محال ہوتا۔ پھر وجود یا عدم میں مستقل نہ ہونے کا نام ہی امکان ہے۔ لہذا علت کی طرف معلول کی احتیاج اور اس کا استناد امکان ہی کے سبب سے ہوتا ہے اور امکان اس علت کی طرف علت ہونے کی حیثیت سے (من حیث ھی ھی) محتاج نہیں ہوتا ورنہ ہر ممکن کا اسی
۳۶۱ کی طرف استناد ہوتا۔ اس لئے کہ امکان ایک ہی امر ہے بلکہ امکان مطلق علت کا محتاج ہوتا ہے۔ تو لامحالہ معلول کا علم مخصوص علت کی حقیقت کے علم کا موجب نہ ہوگا۔ اور چونکہ امکان مطلق علت کی طرف احتیاج کی علت ہے تو لامحالہ امکان کا علم کسی علت کی طرف احتیاج کے علم کا سبب ہوگا۔ رہی علت تو اس کا معلول کے لئے مقتضی ہونا بالذات اور اس (علت) کی مخصوص حقیقت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ اس (علت) کا علت ہونا منجملہ اس کے لوازم کے ہے۔ پھر ایک معین علت مطلق معلول کی مقتضی نہیں ہوتی ورنہ بغیر کسی اور قید کے اس میں تخصیص نہ پیدا ہوگی تو مفروض علت نہ ہوگا اور یہ مفروض کے خلاف ہے۔

لہذا علت اپنی مخصوص حقیقت کے سبب سے اس معین معلول کی مقتضی ہوگی۔ تو علت کی حقیقت کا علم معین معلول کے علم کی علت ہوگا۔ مگر معلول (چونکہ) کسی معینہ علت کا مطلق معینہ ہونے کی حیثیت سے (من حیث ھی ھی) مقتضی نہیں ہوتا تو لامحالہ معلول کے علم سے معینہ علت کا علم ہرگز لازم نہیں آتا اگر یہ کہا جائے کہ جب معین معلول کسی معین علت کا مقتضی نہیں ہوتا تو اس (علت) کے غیر کو چھوڑ کر اسی کی طرف اس کا استناد کیوں ہوتا ہے

تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ معین معلول مطلق علت کا مقتضی

بائیسویں فصل

ہوتا ہے۔ مگر معین علت (مطلق معلول) کی نہیں بلکہ معین معلول کی مقتضی ہوتی ہے۔ لہذا اس معلول کے لیے اس علت کا تعین اس لیے نہیں ہے کہ وہ معلول اس علت کا مقتضی ہے بلکہ یہ (تعین) (خود) اس علت کا اس معلول کے مقتضی ہونے کا سبب ہے اور چونکہ یہ علت اس معلول میں بالذات موثر ہے اس لیے کسی دوسری علت کا اس (معلول) میں اثر کرنا محال ہے۔ کیونکہ ایک علت کا جو اثر ہوا ہے اس میں دوسری علت کا اثر انداز ہونا ممتنع ہے۔ اس جگہ کی بس یہی انتہائی تحقیق ہے۔ حالانکہ میری نظر میں اس باب کے مسائل کے متعلق مجھ سے پہلے کسی نے کچھ بھی بیان نہیں کیا ایسی باریکیوں میں غور و خوض تو درکنار میں اپنی کسی کتاب میں بیان کر چکا ہوں کہ مطلقاً علت کا علم خواہ وہ کیسا ہی ہو معلول کے علم کا موجب نہیں ہوتا۔ بلکہ علت کا علم اس شرط سے معلول کے علم کا موجب ہوتا ہے کہ معلول کی ماہیت کا تصور ہو اور اس پر میرا استدلال یہ ہے کہ علت ہونا ایک اضافی وصف ہے اور اضافی امور دونوں مضافوں میں سے کسی ایک مضاف کے ساتھ اپنے اقتضاء کے لحاظ سے مستقل نہیں ہوتے ورنہ جب اس

۳۶۲ (چیز) کا غیر معدوم ہو تو یہ اضافت تنہا اس چیز کے لیے پائی جاتی اور چونکہ یہ محال ہے اس لیے دو مضافوں میں سے ایک کا علم ہو جانے سے اس اضافت کا علم لازم نہیں آئے گا۔ لہذا علت کی ذات کے علم سے اسکے علت ہونے کا علم لازم نہیں آتا بلکہ علت کی ذات کا علم معلول کے علم کی علت ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ معلول کا تصور حاصل ہو۔ کیونکہ اضافی وصف جب دونوں مضافوں کے مجموعے کا معلول ہو تو لامحالہ ان دونوں کا ایک ساتھ علم ہو تو اس صورت میں یہ (علم) اضافی وصف کے علم کی علت ہو گا۔

مگر اب چونکہ یہ ثابت ہو گیا ہے کہ علت ہونا ثبوتی وصف نہیں ہو سکتا بلکہ یہاں بجز علت اور معلول کی ذات کے اور کچھ بھی نہیں ہوتا اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ علت کی ذات اس

مخصوص ذات ہونے کی حیثیت ہی سے اس معلول کی علت ہے اس لیے مطلقاً علت کے علم سے معلول کا علم لازم آیا۔

تینتیسویں فصل

اسباب والی چیزوں کے علم کا ان کے اسباب کے علم ہی سے حاصل ہونا

واضح ہو کہ پورا یقین اسی وقت حاصل ہوتا ہے جبکہ ذہنی صورت خارجی امر کے مطابق ہو۔ لہٰذا جس چیز کا کوئی سبب ہو تو اس کا بالذات ممکن ہونا ضروری ہے ورنہ سبب کی طرف اس کا استناد ممتنع ہوگا اور جو بالذات ممکن ہے وہ بالذات وجود کا مقتضی نہیں ہوتا۔ کیونکہ ممکن بحیثیت ممکن ہونے کے یہی ہوگا کہ اس کے (دونوں جانب) وجود اور عدم برابر ہوں۔ اور کوئی چیز اس حیثیت سے ہو کہ اس کا وجود اس کے عدم سے مرجح نہ ہو تو اسکے وجود کا اس کے عدم سے مرجح ہونا ممتنع ہوگا (کیونکہ ترجیح بلا مرجح محال ہے) لہٰذا مطلق اس چیز پر (من حیث ھو ھو) نظر ڈالی جائے تو (یہ نظر) اس (چیز) کے وجود کے علم کی مقتضی نہ ہوگی (یعنی کسی چیز پر من حیث ھو ھو نظر ڈالی جائے تو اس سے اس چیز کے وجود کا علم نہ ہوگا) اور ایسی چیز پر نظر کی جائے جس کا کوئی سبب نہ ہو تو یہ بھی اس کا مقتضی نہ ہوگا جس طرح وہ (یعنی سبب والی چیز) اپنے سبب ہی سے پائی جاتی ہے اسی طرح اس کے وجود کا علم بھی بغیر اس کے سبب کے علم کے حاصل نہیں ہوتا اور جس طرح اس کے سبب پر نظر کرتے ہوئے وہ واجب الوجود

چھبیسویں فصل

کوئی چیز جب اپنے سبب کے ذریعے سے معلوم ہو تو اس کا علم کلی ہی ہوتا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ہم یہ جانتے ہیں کہ الف مثلاً ب
ہو جب ہے تو ب کا ب کی حیثیت سے نفس تصور اپنے مفہوم میں شر
کا مانع نہیں ہوتا۔ اور اس (ب) کا الف کا معلول ہونا اس (یعنی ب
معنی میں شرکت) کا منافی نہیں۔ اس لئے وہ ب جو الف کا معلول ہے
معنی کا نفس تصور اپنے (یعنی اس کے معنی) میں شرکت کا مانع نہیں
چیز جب اپنے سبب کے ذریعے معلوم کی جائے تو اس کے علم کا کلی
ضروری ہے۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ مثالاً سیاہی کا جب تشخص و تعین
ہے تو اس کے تشخص کا کوئی سبب ہونا ضروری ہے۔ لہذا جب اس
تشخص کا سبب معلوم ہوگیا تو اس تشخص کا معلوم ہو جانا بھی ضروری ہو
یہ ثابت ہو چکا ہے کہ علت کا علم معلول کے علم کی علت ہوتا ہے اور ا ۳۶۴
صورت میں چیز (یعنی سواد) اپنے سبب کے ذریعے سے معلوم تو ہو

چوبیسویں فصل

کلی طور پر اس کا علم نہیں ہوا بلکہ جزئی طور پر ہوا۔ (لہذا یہ کہنا غلط ہو گیا کہ جب کسی چیز کا علم اس کے سبب کے ذریعے سے ہو تو وہ کلی ہوتا ہے)۔ رہی یہ تفصیل کہ جزئیات کلی طور پر کیسے معلوم ہو سکتی ہیں تو (اس کے لیے) تمھیں جب تمام سماوی حرکات کا علم ہو گا۔ تو تمھیں یہ بھی ضرور معلوم ہو جائے گا کہ ہر کسوف (سورج گہن) اور ہر جزئی انفصال و انفصال کا تعین ہوتا ہے۔ مگر یہ (تعین) کلی طور پر ہوتا ہے کیونکہ ہر معین کسوف کے متعلق تم یہ کہتے ہو کہ وہ کسوف جو اس زمانۂ حرکت کے بعد ہو گا جو اسلیے اور اس وجہ اور اس شرط کے ساتھ ہو گا اور تمھیں یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ اس (کسوف) کے اور اس کے پہلے کے کسوف یا اس کے بعد والے (کسوف) کے درمیان اتنا عرصہ ہو گا۔ یہاں تک کہ اس کسوف کے (جملہ) عوارض میں سے کوئی عرض بھی تمھارے علم سے پوشیدہ نہیں رہے گا۔ مگر تم نے اس کو کلی کے طور پر جانا ہے۔ کیونکہ تمھیں معلوم ہے کہ کلی میں اگرچہ ہزار شرطیں بھی لگائی جائیں جب بھی وہ کلیت کے معنی سے خارج نہیں ہوتی۔ لہذا اس کا وہ مفہوم جس کو ہزار قیدیوں سے مقید کیا گیا ہے وہ (ایسا ہے) کہ اس کا نفس تصور بہت سے (افراد) پر حمل کا مانع نہیں مگر اس کو تم خارجی حجت سے معلوم کرو تو یہ بجز ایک کے (زیادہ) نہ ہو گا۔

پچیسویں فصل

شخصیات کے تغیر سے ان کے علم کا تغیر بھی ضروری ہے۔

زید گھر میں ہو اور اس کے متعلق ہمیں یہ معلوم ہو کہ وہ گھر میں ہے۔ پھر جب زید گھر سے باہر نکلے تو ہمارا پہلا علم باقی رہیگا یا نہ رہے گا۔ اگر باقی رہا تو وہ علم نہیں بلکہ جہل ہو ا۔ لہذا اس اعتقاد کا علم ہونا بدل گیا (یعنی خلاف واقعہ ہونے کی وجہ سے یہ علم جہل مرکب ہو گیا) اور اگر وہ (یعنی پہلا علم) نہیں باقی رہا تو یہاں تغیر صاف ظاہر ہے۔ ان (فلاسفہ) میں سے کسی کا قول ہے کہ کسی چیز کے متعلق یہ علم کہ وہ آگے پائی جائے گی جب وہ چیز پائی جاتی ہے تو خود اس کے وجود کا علم ہے مگر یہ دو وجہ سے باطل ہے۔ اول یہ کہ اگر ایسا ہو تو جب ہم اس وقت یہ جانتے ہیں کہ زمانوں میں سے کوئی زمانہ آگے پایا جائے گا۔ جیسے ہم (یہ) جانتے ہیں کہ رات ہونے والی ہے۔ پھر رات ہو گئی اور ہم ایسی جگہ ہوں جہاں دن اور رات کی تمیز نہیں ہو سکتی۔ تو ہم رات کے وجود کو جان لیں گے کیونکہ ہمارے (ذہن) میں اس کا علم موجود ہے۔ اسی طرح اگر اس وقت ہمیں یہ معلوم ہو کہ اس وقت کے بعد آفتاب طلوع ہو گا۔ پھر اس کے بعد آفتاب طلوع ہو گیا تو اس کے طلوع کا ہم کو علم ہو جائے گا۔ اگرچہ ہمیں اس (آفتاب) کا نہ مشاہدہ ہوا

پچیسویں فصل

نہ ہمیں کسی نے اس کی خبردی اور نہ ہم نے اس کی روشنی دیکھی (مگر ہم اس سے واقف ہو گئے) کیونکہ ہمارے (ذہن) میں اس کا علم موجود ہے اور یہ (بھی) ضروری ہو گا کہ اس وقت ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ طلوع آفتاب کے آغاز میں زید گھر میں داخل ہو گا اور آفتاب طلوع ہو گیا۔ اور زید داخل ہو گیا۔ تو ان دونوں امور سے ہم (خود بخود) واقف ہو جائیں گے۔ اگرچہ ہم نے آفتاب کے طلوع ہونے کو نہیں دیکھا اور نہ کسی نے ہم کو اس کی یا زید کے (گھر میں) داخل ہونے کی خبر دی۔ مگر ہمیں یہ سب امور بغیر مشاہدہ اور خبر کے معلوم ہو گئے کیونکہ ہمارے (ذہن) میں ان کا علم موجود ہے۔ مگر یہ توالی (تالی کی جمع تالی یعنی قضیئہ شرطیہ کا دوسرا جزء) چونکہ بداہتہً باطل ہیں مقدم بھی باطل ہے۔

دوسرے یہ کہ علم ایسی صورت کا طالب ہے جو معلوم کے مطابق ہو جیسے کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ وہ آگے پائی جائے گی۔ اس (چیز) کے موجود ہونے کا مغائر بلکہ اس کے منافی ہے (یعنی کسی چیز کا آگے پایا جانا اور اب موجود ہونا دونوں جدا جدا امور ہیں) اس لیے ہمارے اس کہنے کا کہ وہ چیز آگے پائی جائے گی یہ مطلب ہے کہ وہ (چیز) جو اس وقت معدوم ہے۔ (مگر) آئندہ زمانے میں اس کا وجود متحقق ہو گا اور جب دونوں معلوم (حال اور مستقبل کے) فی نفسہ ایک دوسرے کے مغائر اور باہم منافی ہیں۔ تو یہ ضروری ہے کہ ان دونوں کی جو صورتیں ذہن میں حاصل ہوں وہ بھی ایک دوسرے کی مغائر اور منافی ہوں۔

چھبیسویں فصل

علم کبھی فعلی اور کبھی انفعالی ہوتا ہے۔

تعقل (دو حال سے) خالی نہیں یا تو وہ صورت معقولہ کے وجود خارجی کا مبداء ہو گا یا نہ ہو گا پہلا فعلی اور دوسرا انفعالی کہلاتا ہے۔ پہلے کی مثال مہندس (انجینیر) کی سی ہے کہ جب اس کے خیال میں ایک معین شکل کا ایک خاص ہئیت کے ساتھ ارتسام ہو جاتا ہے۔ تو یہی تصور اس (شکل معین) کے خارج میں حاصل ہونے کا مبداء ہو جاتا ہے۔ بلکہ تمام حیوانی اور انسانی افعال کا وجود خارج میں شخص اس علم کے سبب ہی سے ہوتا ہے کہ ان (افعال) میں منافع کا علم (یعنی یقین) یا گمان۔ یا یہ اعتقاد ہوتا ہے کہ وہ ایسے (یعنی مفید) ہیں۔ اسی طرح شدید موسم گرما کے روزہ دار کو اگر یہ معلوم ہو جائے کہ ٹھنڈا پانی پی لینے سے اس پر اس وقت یا آئندہ کوئی سزا نہیں تو ضرور اس سے یہ فعل صادر ہو گا اور جو شخص ان برائیوں سے واقف ہے جن کے ارتکاب سے دوزخ میں جاتا ہو گا تو لامحالہ وہ ان (برائیوں) سے مجبوراً باز رہے گا۔ لہذا یہی ادراکات جو کبھی کلی اور کبھی جزئی ہوتے ہیں۔ ان افعال کے خارج میں حاصل ہونے کی علت

چھبلیسویں فصل

ہوتے ہیں۔ مگر نفسِ انسانی کے تصورات بغیر آلات وادوات کے واسطے کے ان متصورات کے وجود میں اثر نہیں کرتے مگر فاعل جب آلات وادوات سے بے نیاز ہو تو محض اس کا تصور ہی اس متصور کے خارج میں حاصل ہونے کا سبب ہوگا۔ بس یہی علم فعلی ہے۔ مگر انفعالی علم وہ ہے جس میں معلوم کا وجود علم کے وجود سے مقدم ہوتا ہے۔ جیسے کوئی شخص کسی عمارت کو دیکھے اور اس (عمارت) کی صورت کا اسکے ذہن میں تصور ہو تو یہی تصور انفعالی علم ہے۔ (اس کے متعلق) یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ فعلی علم انفعالی علم سے افضل ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو۔ (اس لیے کہ) ہم جانتے ہیں کہ امرء القیس کو اپنے قصیدے کا علم اس (شخص کے) علم سے اشرف واکمل ہے جو اس (قصیدہ) کو اس سے سنکر حاصل کرے۔

ستائیسویں فصل

عقل کی تشریح

یہ جاننا ضروری ہے کہ انسان میں دو قوتیں ہیں عاملہ۔ اور عاقلہ عاملہ (کا ثبوت یہ ہے کہ) بے شبہ انسانی افعال کبھی اچھے ہوتے ہیں کبھی برے اور اس حسن و قبح کا علم کبھی بغیر کسب (نظر و فکر) کے حاصل ہوتا ہے اور کبھی اس میں کسب کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور اس کا اکتساب ایسے مقدمات ہی سے ہوتا ہے جو ان دونوں (حسن و قبح) سے مناسبت رکھتے ہوں۔ لہذا یہاں تین امور پائے جاتے ہیں۔ (۱) وہ قوت جس کے ذریعے اچھے اور برے امور کی تمیز ہوتی ہے۔ (۲) دوسرے وہ مقدمے جن سے اچھے اور برے امور کا استنباط ہوتا ہے (۳) تیسرے خود وہ افعال جو اچھے یا برے سے موصوف ہوتے ہیں۔ اور ان تینوں معنی پر عقل کا نام اشتراک اسمی کے طور پر مشترک ہے۔

رہی قوت عاقلہ واضح ہو کہ حکماء کبھی اس قوت کے اور اکات پر عقل کے نام کا اطلاق کرتے ہیں۔ اور کبھی خود اس قوت کو (عقل کہتے ہیں) (۱) پہلا یہ ہے کہ عقل ان تصورات و تصدیقات کا نام ہیں جو نفس کو فطرۃً حاصل ہوتے

ستائیسویں فصل

ہیں اور اس مقام پر عقل کے نام کو ان (امور) کے لیے مخصوص کر دیتے ہیں جو نظر و فکر سے حاصل ہوتے ہیں (۲) دوسرا وہ کہتے ہیں کہ بے شبہہ انسانی نفس حقائق اشیاء کے ادراک کے قابل ہے تو یہ (دو حال سے) خالی نہیں یا تو تمام ادراکات سے خالی ہوگا یا خالی نہ ہوگا۔ اگر وہ (نفس ان ادراکات سے) خالی ہو مگر اس کے ساتھ وہ ان ادراکات کے قابل ہو تو وہ اس ہیولیٰ کی طرح ہے جس میں طبعی استعداد کے سوا اور کچھ نہیں اس حالت میں اس کو عقل ہیولانی کہتے ہیں۔ اور اگر وہ (نفس ان ادراکات سے) خالی نہ ہو تو یہ (بھی دو حال سے) خالی نہیں یا تو اس کو صرف اولیات کے علم حاصل ہوں گے یا اس کے ساتھ اس کو نظریات بھی حاصل ہونگے اگر اس میں ان اولیات کے سوا کچھ حاصل نہ ہو جو نظریات کے حاصل کرنے کا آلہ ہیں تو اس حالت میں اس کو عقل بالملکہ کہتے ہیں یعنی اس میں اکتساب کی قدرت اور نتائج نکالنے کا ملکہ ہے۔ پھر اس مرتبے میں بھی اگر اولیات کی کثرت اور ان (اولیات) سے نتائج کی طرف ذہن کے فوری انتقال سے نفس کو باقی اور نفوس سے امتیاز حاصل ہو تو اس قوت کا نام قوت قدسیہ ہے ورنہ نہیں اور اگر اس (نفس) میں اولیات کے ساتھ نظریات بھی حاصل ہوں تو (یہ بھی دو حال سے خالی نہیں) یہ نظریات یا تو بالفعل حاصل نہ ہوں گے مگر وہ اس حال میں ہونگے کہ جب یہ شخص چاہے تو ان کو محض یاد اور ان کی طرف (اپنے) ذہن کی توجہ سے ان کو حاضر کرے گا یا وہ نظریات بالفعل حاضر اور بالحقیقت حاصل ہوں گے یہاں تک کہ گویا یہ قوت والا ان کی طرف دیکھ رہا ہے۔ لہذا نفس پہلی حالت میں عقل بالفعل اور دوسری حالت میں عقل مستفاد کہلاتا ہے۔ پس انسانی نفس کی حالتوں کے چار مرتبے ہیں جن پر زیادتی نہیں (ہو سکتی) محض خالی ہونے کی حالت۔ صرف اولیات حاصل ہونے کی حالت۔ نظریات حاصل ہونے کی حالت جبکہ وہ حاصل نہوں (یعنی وہ حالت جس میں نظریات حاصل تو نہیں مگر ان کو حاصل کرنے کی نفس میں

ستائیسویں فصل

صلاحیت موجود ہے) اور ان نظریات کے حاضر ہونے کی حالت۔ لہٰذا ان چاروں مراتب پر بطور اسمی اشتراک کے عقل کا اطلاق ہوتا ہے اور کبھی ہر اس جوہر کو عقل کہتے ہیں جو مادہ اور لواحق مادہ سے بالکل مجرد ہو جس کے ثبوت کی بحث وہاں پوری ہوگی جہاں اس کی حالتوں کی شرح کی گئی ہے جو پانچویں فن میں جواہر کے احکام میں آگے آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

اٹھائیسویں فصل

اس باب کے استعمال شدہ قریب المعنی الفاظ کی تشریح الفاظ حسب ذیل ہیں۔

(۱) شعور (۲) ادراک (۳) فہم (۴) علم (۵) معرفت (۶) احاطہ (۷) فکر اور (۸) ذکر۔

واضح ہو کہ لغت کے لحاظ سے ادراک کے معنی ملنا اور پہنچ جانا ہیں اور یہ اس معنی کے مطابق ہیں جو حکمت میں مقصود ہیں کیونکہ ادراک کرنے والا ادراک کیے جانے والے کی ماہیت کو پہنچ جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس (ادراک کیے جانے والے) کی صورت کا اس (ادراک کرنے والے کے ذہن) میں انطباع ہوتا ہے لیکن شعور وہ ایسا ادراک ہے جس میں استثبات (یعنی استدلال) نہیں ہوتا اور نہ نفس تک معنی کے پہنچنے کا پورا تصور ہوتا ہے یہ پہلا مرتبہ ہے۔ جب اس طور سے معنی پر نفس کو پوری آگاہی حاصل ہو جاتی ہے تو اس کو تصور کہتے ہیں۔ اور جب یہ (معنی) (ذہن میں) اس طرح ہوں کہ ان کے چلے جانے کے بعد (ذہن) ان کو لوٹانا چاہے تو وہ ان کو لوٹا سکے تو اس حالت کو حفظ کہتے ہیں اور اس طلب کو تذکر اور اس کے وجدان کو ذکر کہتے ہیں۔

معرفت۔ شیخ نے اس کو جزئیات کا ادراک قرار دیا ہے۔

اٹھائیسویں فصل

اور علم سے مراد کلیات کا ادراک ہے۔

اور (معرفت کی تعریف میں یہ بھی) کہا گیا ہے کہ ادراک کرنے والا جب کسی چیز کا ادراک کرتا ہے تو اس کا اثر اس کے نفس میں محفوظ ہو جاتا ہے۔ پھر اگر دوبارہ اس کا ادراک کرے اور اپنے ادراک کے ساتھ اسکو یہ بھی ادراک ہو کہ یہ وہی پہلا مدرک ہے تو اس دوسرے ادراک کو اس شرط کے ساتھ معرفت کہتے ہیں۔ لہذا یہ کہا جاتا ہے کہ میں نے اس شخص کو پہچان لیا یہ فلاں شخص ہے جس کو میں نے فلاں وقت دیکھا تھا۔ لہذا معرفت تصور کی تکرار ہے اور تصور ادراک کا برقرار رہنا ہے اور ادراک ملنا اور پہنچنا ہے اور فہم مخاطب کے لفظ سے معنی کا تصور اور افہام لفظ کے ذریعے سے سننے والے کی سمجھ میں معنی کا پہنچا دینا ہے۔ رہا علم تو وہ تصور ہے جس کے ساتھ تصدیق ہوتی ہے اور وہ (یعنی تصدیق) ایک معنی کا دوسرے معنی کے لیے ثابت کرنا یا اس (ایک معنی) کی دوسرے معنی سے نفی ہے۔

خلاصہ یہ کہ ہر ادراک (دو حال سے) خالی نہیں یا تو وہ مدرک (معلوم) مدرک (عالم) اس طرح حاصل ہوگا کہ وہ کسی دوسری چیز کی طرف اپنے ہونے یا نہ ہونے سے منسوب نہ ہوگا یا وہ نسبت والا (ذو ھو) ہوگا۔ یا نسبت والا نہیں (لیس ذو ھو) یا اس میں اس نسبت کا تحقق ہوگا تو پہلا تصور ہے اور دوسرا التصدیق ہے۔ یعنی جس میں حکم نہ ہو وہ تصور ہے اور جس میں حکم ہو وہ تصدیق ہے اور حکم کے معنی ایک امر کا دوسرے امر کی طرف استناد ہے۔

مگر جس نے یہ کہا کہ ادراک یا تصور ہوگا یا تصدیق اس نے خطا کی کیونکہ لفظ یا (صیغۂ) امام عناد کے واسطے ہے حالانکہ تصور اور تصدیق کے درمیان عناد نہیں ہوتا کیونکہ تصور تصدیق کی شرط ہے پھر وہ (تصور) اس (تصدیق) کا معاند کیسے ہو سکتا ہے بلکہ یوں کہنا صحیح ہے کہ تصور کے ساتھ یا تو تصدیق نہ ہوگی یا تصدیق ہوگی۔ جب تم نے اس کو جان لیا تو (یہ بھی سمجھ لو کہ) صدق یہ ہے کہ تمہارا حکم اس نسبت کے مطابق ہو جو

وجود میں ہے اور تصدیق وہ موافقت ہے جو اس مطابقت کے ساتھ ہے۔ یعنی اس کو سننے والے کے ذہن کا قبول کرنا اور وجود کے ساتھ حکم کی مخالفت کو کذب کہتے ہیں اور اس مخالفت کی موافقت تکذیب کہلاتی ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ ہر تصدیق میں تصور ضروری ہے مگر اس کا عکس نہیں ہوتا (یعنی تصور کے لیے تصدیق ضروری نہیں) رہے باقی اور الفاظ جیسے حدس ذکاء۔ فطنت۔ تو ان کی تشریح آگے علم النفس میں آئے گی۔

علم اور احکام علم سے متعلقہ بحث کا

دوسرا حصہ

عاقل کے متعلق بحث۔ اس میں چھ فصلیں ہیں۔

پہلی فصل

مادے سے عاقل کا مجرد ہونا ضروری ہے۔

مگر اس کی دلیل کتاب النفس میں بیان کی گئی ہے (لہذا اس کا بیان یہاں غیر ضروری ہے)۔

دوسری فصل

ہر مجرد کو اپنی ذات کا عاقل ہونا ضروری ہے

قدیم و جدید محققین کے کلام کی تلاش و تحقیق سے ہمیں تین طریقے معلوم ہوئے۔ پہلا (طریقہ) جس کو شیخ نے کتاب مبداء و معاد میں بیان کیا ہے کہ اس (شیخ) نے پہلے اس پر دلیل قائم کی ہے کہ مجرد صورت جب جوہر مجرد سے متحد ہو جاتی ہے تو اس کو عقل بالفعل بنا دیتی ہے جیسا ہم نے اس باب کی پانچویں فصل میں بیان کیا ہے۔ پھر اس کے بعد (شیخ) نے لکھا ہے کہ مجرد صورت جب اپنے غیر سے متحد ہوتی ہے تو اس (غیر) کو عقل بالفعل بنا دیتی ہے۔ لہذا صورت مجردہ اگر بذاتہ قائم ہو تو وہ عقل ہونے کی بدرجۂ اولیٰ مستحق ہے۔ کیونکہ حرارت اگر کسی جسم میں ہوتی ہے تو اس (جسم) کو گرم کر دیتی ہے۔ لہذا اگر وہ (یعنی حرارت) بذاتہ قائم اور مستقل ہو جائے تو بدرجۂ اولیٰ گرمی کی مستحق ہوگی۔ اسی طرح سیاہی حاصل ہونے کے سبب سے جب کوئی جسم قابض بصر ہو جاتا ہے تو پھر اگر خود سیاہی بذاتہ قائم ہو جائے تو وہ بدرجہ اولیٰ قابض بصر ہوگی۔ مگر یہ طریقہ (جو شیخ نے بیان کیا ہے عاقل و معقول کے) اتحاد کے قول پر مبنی ہے۔ حالانکہ یہ (یعنی عاقل و معقول کے اتحاد) کا قول باطل ہے۔

دوسری فصل

دوسرا (طریقہ) انھوں (فلاسفہ) نے بیان کیا ہے کہ جو چیز مادہ اور مادے کے لواحق سے مجرد ہوگی تو اس کی ذات مجردہ اپنی ذات مجردہ کے آگے حاضر ہوگی (یعنی خود اپنے آگے آپ حاضر ہوگی) اور ہر وہ مجرد جس کے پاس کوئی مجرد حاضر ہو تو وہ اس مجرد کا تعقل کرے گا۔ لہذا ہر مجرد اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ ہر مجرد کے پاس اس کی ذات حاضر ہوتی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ کوئی چیز یا تو بذاتہ قائم اور موجود ہوگی یا کسی غیر کے سبب سے موجود ہوگی اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ بعض وقت ایک چیز موجود ہوتی ہے مگر اس پر یہ صادق نہیں آتا کہ وہ بالذات ہے یا کسی دوسرے کے سبب سے ہے تو یہ کلام باطل اور لاحاصل ہے۔ بے شک یہ خیال محض اس توہم سے پیدا ہوا ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز کے پاس حاضر ہونا ایک اضافی امر ہے جس کے ثبوت کا تعقل اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ (ان دونوں میں) باہمی تغائر ہو۔ مگر ہم نے اس حالت کی تفصیلی کیفیت اوپر بیان کر دی ہے اور یہ بھی صراحت کر دی ہے کہ اضافت کے تحقق کے لیے دو اعتباروں کا تعدد (بھی) کافی ہے۔ نیز اس لیے کہ ہم اپنی ذاتوں کو جانتے ہیں۔ اور ہم اپنی ذاتوں کے عالم اسی وقت ہو سکتے ہیں جبکہ ہم میں جو عاقل ہے وہی معقول بھی ہو) اس سے احتیاج تغائر کے قول کی تردید ہو جاتی ہے (اس کا غلط ہونا) اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ہم تیری ذات اور میری ذات سمجھتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ اضافتیں تغائر کی مستدعی نہیں ہیں۔

اس امر کی تفصیل کہ ایک مجرد چیز کے پاس جب (دوسرا) مجرد حاضر ہوتا ہے تو وہ اس مجرد کو جان لیتا ہے اس کے قول کے بموجب جو کہتا ہے کہ تعقل بس اسی قدر ہے تو یہ ایک ظاہر بات ہے۔ مگر جو یہ کہتا ہے کہ تعقل ایک ایسی اضافی حالت ہے جو حصول کے ساتھ مشروط ہے تو اس کے بموجب بھی یہ ظاہر بات ہے کیونکہ اس اضافی حالت کا حاصل ہونا اس شرط کے ساتھ حاصل ہونے پر ہی موقوف ہے۔ لہذا جب وہ شرط حاصل ہو جائے جو پوری استعداد کے لیے مفید ہے تو اس مشروط کا حاصل ہو جانا

دوسری فصل

بھی ضروری ہے۔ اس میں ایک اشکال اور باقی رہ گیا ہے یعنی اگر مقتضی حاصل ہو تو محض شرط کا حاصل ہو جانا بھی مشروط کے حاصل ہو جانے کے لیے کافی ہے۔ شاید بعض مجردات ایسے ہوں کہ ان کی حقیقتیں اس اضافت کی مقتضی ہوں تو (ایسے مجردات) میں جس وقت شرط حاصل ہو جائے تو لامحالہ یہ اضافت بھی حاصل ہو گی۔ مگر بعض مجردات ایسے (بھی) ہیں کہ جو اس اضافت کے مقتضی نہیں، تو ان میں اس اضافت کا افاضہ ضروری نہ ہو گا۔ اگرچہ پوری شرطیں حاصل ہو جائیں۔ (اس اشکال کا) جواب یہ ہے کہ اس اضافت کے حاصل ہونے کا مقتضی اس صورت کا اس کے مجرد ہونے کی شرط کے ساتھ حاضر ہو جانا ہے۔ اور اس کے موصوف (یعنی عالم) کا بھی مجرد ہونا ہے۔ اور جب مقتضی اپنی شرط کے ساتھ حاصل ہو جائے تو اس پر اثر کا مترتب ہونا بھی ضروری ہے مگر یہ مقام مزید تفصیل کا طالب ہے اور شاید خدا اس مسئلے میں حق کی حقیقت کو بے نقاب کر دے۔

تیسرا طریقہ۔ وہ (حکماء) کہتے ہیں کہ ہر ذاتِ مجردہ کا معقول ہونا درست ہے۔ اور ہر ذات مجردہ جس کا معقول ہونا درست ہوتا ہے تو اس کا عاقل ہونا (بھی) درست ہوتا ہے لہذا ہر ذات مجردہ کا عاقل ہونا درست ہے۔ یہ بیان کہ ہر ذات مجردہ کا معقول ہونا درست ہے ایک صاف بات ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ باری سبحانہ کی ماہیت اور حقیقت کا انسان کی عقل میں آنا بالاتفاق نادرست ہے تو ہم کہیں گے کہ جس کا یہ ادعاء ہے کہ باری سبحانہ کی ماہیت خود اسکی عین ہے تو وہ اس کو یوں بیان کر سکتا ہے کہ وجود کی حقیقت کا تصور کیا جاتا ہے اور حقیقت باری وہی وجود ہے جو باقی اور تمام قیدوں سے مجرد ہے۔ جب وجود کا تصور کیا جاتا ہے اور یہ سلبی قیدیں بھی معقول (یعنی معلوم ہیں) تو یہ ضروری ہے کہ باری تعالیٰ کی پوری حقیقت بھی معلوم ہو جائے۔

مگر ہمارے مذہب (یعنی وجود واجب کو ماہیت پر زائد ماننے والے) پر یہ نہیں کہا جا سکتا۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ ہر ذات مجردہ جس کے لیے یہ

دوسری فصل

درست ہے کہ وہ معقول ہو تو اس کے عاقل ہونے کی صحت ضروری ہے کیونکہ ہم جب اس مجرد کو جانتے ہیں تو اس مجرد) کے ساتھ ہم دوسری چیز کا تعقل بھی کر سکتے ہیں اور تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ ایک چیز کا تعقل اس لیے ہوتا ہے کہ عاقل میں اس معقول کی مساوی صورت حاصل ہو گئی لہذا ہم کو جب ذات مجردہ کا تعقل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہمیں دوسری چیز کا تعقل ہے تو ان دونوں (یعنی ذات مجردہ اور دوسری چیز جس کا تعقل اس کے ساتھ ہوا) کی صورتیں ایک دوسرے کے نزدیک ہو گئیں لہذا ان دونوں کی مقارنت (باہمی نزدیکی) کا درست ہونا یا تو ان دونوں کے عقل میں حاصل ہونے پر موقوف ہوگا یا موقوف نہ ہوگا۔ مگر پہلی قسم باطل ہے۔ کیونکہ اگر ان دونوں کی مقارنت کا درست ہونا ان دونوں کے جوہر عاقل میں حاصل ہونے پر موقوف ہو اور جوہر عاقل میں ان دونوں کے حاصل ہونے سے ان دونوں کی مقارنت مراد ہو تو ان دونوں کی مقارنت کا درست ہونا ان دونوں کی مقارنت پر موقوف ہوگا۔ لہذا ایک چیز کا واقع ہونا اس (چیز) کے وقوع کی صحت سے پہلے ہوگا جو محال ہے۔ پھر تو دونوں صورتوں کی مقارنت کا درست ہونا ان کے جوہر عاقل میں حاصل ہونے پر موقوف نہ ہوا۔ لہذا اس مقارنت کی صحت ان دونوں کی ماہیت کے لوازم میں سے ہے۔

لہذا جب ہم یہ فرض کریں کہ ماہیت معقولہ خارج میں موجود اور بالذات قائم ہوتی ہے تو اس پر یہ ضروری ہوگا کہ باقی اور ماہیتوں کی مقارنت درست ہو اور یہ اس طرح ہوگا کہ ان کی صورتیں اس میں منطبع ہو جائیں تو ثابت ہوا کہ ہر ذات مجردہ کا معقول ہونا درست ہے تو اس کا عاقل ہونا (بھی) درست ہے۔ اور آگے تمھیں معلوم ہوگا کہ واجب الوجود کو ہر اس چیز کا حاصل ہونا ضروری ہے جس کا اس کو حاصل ہونا درست ہے کیونکہ واجب الوجود بالذات تمام جہات سے واجب الوجود ہے۔ لہذا واجب الوجود اپنے غیر کو جانتا ہے اور جو اپنے غیر کو جانتا ہے وہ یہ (بھی) جان سکتا ہے کہ وہ جانتا ہے اور اسی میں اس کی ذات کے لیے

دوسری فصل

اس کی عقل کا امکان ہے۔ پھر تو واجب الوجود کے لیے اس کی ذات کا تعقل ممکن ہے۔ جیسے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ لہذا واجب الوجود غیر کو بھی جانتا ہے اور اپنے آپ کو بھی جانتا ہے۔

واضح ہو کہ حکماء دوسرے طریقے سے باری تعالیٰ کے عاقل بالذات ہونے کو ثابت کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ اس کی ذات اس کے غیر کی علت ہے اور علت کا علم معلول کے علم کی علت ہوتا ہے۔ اس (یعنی خدا) کا اپنے غیر کا عالم ہونا ضروری ہوا۔ اور تیسرے طریقے سے اس (خدا) کا اپنے غیر کا عاقل ہونا ثابت کرتے ہیں۔ پھر اس کے بعد وہ یہ کہتے ہیں کہ جو غیر کا عاقل ہوگا وہ اپنی ذات کا بھی عاقل ہے لہذا یہ دونوں طریقے ایک دوسرے کے برعکس ہیں۔ اس باب میں متقدمین اور متاخرین کے کلام سے زیادہ ہمیں یہی حاصل ہوا۔

تیسری فصل

مادہ اور علائقِ مادہ سے مجرد ہونے والی چیز کا عقل بالفعل ہونا ضروری ہے۔

جو چیز مادے سے مجرد ہو وہ اپنی ذات کی مدرک ہوگی جس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے رہی یہ بات کہ اس (یعنی مادے سے مجرد) کا دوسرے کو ادراک کرنا درست ہے۔ تو یہ تیسرے طریقے کے بموجب ہے اور جب یہ درست ہوا کہ وہ غیر کا مدرک ہو تو اس کا بالذات غیر ہونا ضروری ہوا۔ کیونکہ جب وہ مادہ اور اس کے علائق سے مجرد ہے تو وہ تغیرات کی مورد نہیں اور جب وہ تغیرات کی مورد نہیں تو جو چیز اس کے لیے ممکن ہے اس کا اس (مجرد) کو حاصل ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ اگر وہ اس (مجرد) کو حاصل نہ ہوگی تو اس (مجرد) کو تغیر عارض ہوے بغیر اس کا حاصل ہونا محال ہوگا۔ پھر تو اس (مجرد) کی ذات متغیر ہو جائے گی حالانکہ ہم نے اسکو یہ فرض کیا ہے کہ وہ ایسی (یعنی متغیر ہونے والی) نہیں یہ خلاف مفروض ہوا۔ لہذا ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جس کے لیے اس کا ادراک درست ہے اس کا عقل بالفعل ہونا ضروری ہے۔ اس مشہور کی تصحیح میں بس ہم اسی قدر تکلف کر سکتے ہیں۔

تیسری فصل

پھر ان میں سے کسی نے اس کے متعلق شیخ کو ایک اشکال لکھا ہے کہ ہم میں سے جو شخص بھی معقولات کا ادراک کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ مجرد ہے لہذا ہر مجرد اگر عقل ہے تو نفس ناطقہ کا عقل بالفعل ہونا ضروری ہوا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے اور اگر تم یہ کہو کہ اس (نفس ناطقہ) کی بدن کی طرف مشغولیت اس کے افعال کی مانع ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ اگر ایسا ہوتا تو تعقلات (حاصل کرنے) میں وہ (نفس ناطقہ) بدن سے نفع نہ حاصل کرتا۔ حالانکہ یہ بات تو نہیں ہے۔

شیخ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ بات نہیں کہ جو چیز مادے سے مجرد ہو خواہ وہ کیسا ہی تجرد ہو عقل بالفعل ہو جائے بلکہ (تجرد سے مراد یہ ہے کہ) ہر وہ مجرد جس کی تجرید مادے سے پوری پوری ہے (تجرید تام) یہاں تک کہ مادہ اس کے قوام کا سبب بھی نہ ہو۔ اور نہ کسی طرح بھی اس کے حدوث کا سبب ہو اور نہ کسی ایسی ہیئت کا سبب ہو جس سے اس (مجرد) کا تشخص ہو اور اس کی وجہ سے اس (مجرد) میں فعل کی طرف خروج کی استعداد پیدا ہو اور جو برہان اس پر قایم ہوتی ہے کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہے وہ عقل بالفعل ہے۔ وہ محض اس مجرد پر قائم ہوتی ہے جو تجرید تام رکھتا ہے۔ پھر یہ کوئی عجیب وغریب بات نہیں کہ ایک چیز جو ایک چیز سے منع ہے وہ دوسری چیز سے ممکن ہو جائے اور اور جو ایک چیز سے غافل ہو وہ دوسری چیز میں مشغول ہو جائے۔

چوتھی فصل

کسی چیز کو اپنی ذات کا جو تعقل ہوتا ہے وہ خود اس کی ذات ہوتی ہے اور یہ ہمیشہ حاضر ہوتا ہے

کہا گیا ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ معقول کی صورت عاقل کے پاس حاضر ہو جانے کی وجہ سے کسی چیز کا تعقل ہوتا ہے تو کسی چیز کو اپنی ذات کا تعقل اس لیے ہوگا کہ اس کی ذات اس کے آگے حاضر ہے جو دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو خود اس کی ذات اس کے آگے حاضر ہونے کی وجہ سے (یہ تعقل ہوگا) یا اس کی ذات کے آگے کوئی اور صورت حاضر ہونے کے سبب سے (یہ تعقل ہوگا) مگر یہ دوسری صورت باطل ہے کیونکہ یہ صورت اس کی ذات کی نوعیت اور حقیقت دونوں میں مساوی ہوگی یا اس کی مخالف ہوگی۔ پہلی صورت (یعنی مساوی ہونا) باطل ہے اس لیے کہ جو صورت اس کی نوعیت میں مطابق ہے وہ جب اس کی ذات میں حلول کر گئی تو اس وقت ان دونوں میں ایک کا دوسری کے ساتھ امتیاز نہ رہا۔ نہ ماہیت کے سبب سے نہ ماہیت کے لوازم کے سبب سے اور نہ عوارض میں سے کسی عارض کے

چوتھی فصل

سبب سے تو (ان دونوں میں) امتیاز بھی نہ ہوگا۔ اور ان میں دوئی (اثنینیت) بھی حاصل نہ ہوگی حالانکہ اس کا حاصل ہونا فرض کیا گیا ہے۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر وہ صورت (جو ذات کے پاس حاضر ہو ذات کی) مخالف ہو تو اس کا حاصل ہونا اس ذات کے تعقل کا موجب نہ ہوا۔ بلکہ اس چیز کے تعقل کا موجب ہوا جس سے یہ صورت ماخوذ ہے اور ظاہر ہے کہ کسی چیز کو اپنی ذات کا تعقل ہونا اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس کی ذات اس کی ذات کے آگے حاضر ہوگئی پھر اس میں بھی شک نہیں کہ یہ حضور دائمی ہوتا ہے لہذا اس تعقل کا بھی دائمی ہونا ضروری ہے۔ اس تعقل کے دائمی ہونے پر جو امور دلالت کرتے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انسان جب اپنے حالات پر غور کرتا ہے تو خود اس کو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اپنے آپ کو جاننا ایک دائمی اور ابدی امر ہے۔ کیونکہ سونے والا جب سردی سے بھاگتا ہے تو اسکا گریز کرنا مطلق سردی) سے نہیں ہوتا بلکہ اس سردی سے ہوتا ہے جو اس کو پہنچی اور اس کی ذات سے واصل ہوئی اور خود کو سردی پہنچنے کا علم (اسے) خود اپنے علم کے ضمن میں ہوگا اسی طرح کسی کام کا ارادہ کرنے والا مطلق اس کام کے حاصل ہونے کا ارادہ نہیں کرتا بلکہ ایک جہت سے اس (کام) کے حاصل ہونے کا (ارادہ کرتا ہے) اور یہ اس کی ذات کے علم کے ضمن میں ہوتا ہے۔ الحاصل انسان جب کسی ادراکی یا تحریکی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اسکا مقصد مطلق ادراک یا مطلق تحریک کا نہیں ہوتا بلکہ اس ادراک کی طرف ہوتا ہے جو (خود) اس سے صادر ہو اور (خود) اسکو حاصل ہو۔ اور تحریک کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا اور یہ سب اسکی ذات کے علم کی فرع ہے۔ لہذا صاف ظاہر ہے کہ انسان کو خود اپنی ذات کا جو علم ہے وہ دائمی اور ہمیشہ حاضر ہے یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ یہ ناجائز ہے کہ اپنے فعل سے اپنے نفس پر استدلال کرنے کی وجہ سے مجھے اپنے نفس کا علم ہو کیونکہ یہ (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو مطلق فعل سے استدلال ہوگا یا اس فعل سے استدلال ہوگا

چوتھی فصل

جو مجھ سے صادر ہوا۔ اگر میں مطلق فعل سے استدلال کروں حالانکہ مطلق فعل مطلق فاعل کا محتاج ہوتا ہے نہ کہ خاص میرا۔ اور اگر میں اپنے فعل سے استدلال کروں تو میں اپنے فعل کو اس کے بغیر نہیں جان سکتا کہ پہلے میں اپنے آپ کو جانوں۔ پھر اگر میں خود کو اپنے فعل کے بغیر نہ جانوں تو دور لازم آیا جو باطل ہے۔ لہذا یہ سب اس پر دلالت کرتا ہے کہ مجھے اپنے نفس کا علم اپنے فعل کے توسط سے نہیں ہے۔

پانچویں فصل

نفس ناطقہ کو غیر کا جو تعقل ہوتا ہے وہ نہ تو اسکا ذاتی ہوتا ہے اور نہ اس کا لازم

جو لوگ انسانی نفوس کو قدیم کہتے ہیں وہ اس خیال میں ہیں کہ (بشری نفوس کو) معقولات کا تعقل ان کی ذاتوں سے ہوتا ہے۔ اس پر انھوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ اگر نفوس ان تعقلات سے خالی ہوں تو ان کا (ان تعقلات سے) خالی ہونا یا ان کا ذاتی ہوگا یا ان کا عرضی ہوگا۔ اگر یہ ذاتی ہو تو یہ ضروری ہوگا کہ وہ کبھی (ان معقولات) کے عاقل (یعنی عالم) نہ ہوں کیونکہ ذاتی یا لازمی صفت کا زائل ہو جانا ممتنع ہے۔ اگر (نفس کا ان تعقلات سے خالی ہوتا) عرضی مفارق ہو تو اعراض مفارقہ محض امور ذاتی پر طاری ہوتے ہیں۔ لہذا چیزوں کا عالم ہونا اگر ان (نفوس بشری) کا ذاتی امر نہ ہو تو علم سے اُن (نفوس بشری کا) خالی ہونا (بھی) ان کا عرضی امر ہوگا۔ پھر انھوں نے کہا ہے کہ وہ (یعنی بشری نفوس) اگرچہ معقولات کے عاقل اور اُن کے عالم ہیں مگر بدن کی طرف ان کی مشغولیت اور اس کی تدبیر کی طرف ان کا انہماک اس امر کا مانع ہے کہ وہ ان امور کی طرف توجہ کریں جو خاص انکی ذاتوں

پانچویں فصل

میں ہیں۔
مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ باطل ہے کیونکہ عقلی صورت یا تو نفس میں حاضر اور بالفعل موجود ہوگی یا نہ ہوگی اگر وہ بالفعل حاضر ہو تو اس کو اس حضور کا شعور ضروری ہے کیونکہ شعور کے معنی اس حضور کے سوا اور کچھ نہیں اور اگر وہ بالفعل حاضر نہ ہو تو یہ اس کی ذاتی نہ ہوئی کیونکہ ذاتی امور علیحدہ اور زائل نہیں ہو سکتے۔

رہا ان کا یہ کہنا کہ اس (نفس بشری) کا علوم سے خالی ہونا امر ذاتی ہے یا عرضی امر ہے تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ ہم یہ تو نہیں کہتے کہ نفوس وجود علم ہونے کے مقتضی ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ (نفوس بشری) وجود علم کے مقتضی نہیں ہیں بلکہ علم ان کے لیے ممکن الحصول ہے۔ چونکہ سبب نہیں پایا گیا تو علم بھی حاصل نہ ہوا مگر یہ بات تو نہیں ہے کہ جو چیز معدوم ہو تو اس کا عدم ضروری ہو (یعنی وہ واجب العدم بھی ہو) ورنہ ہر معدوم ممکن واجب العدم یا ہر ممکن موجود ہوتا۔

چھٹی فصل

تعلّم تذکر نہیں

جو لوگ قدم نفوس کے قائل ہیں ان کے محققین کو جب اس قول کا باطل ہونا معلوم ہوا کہ "نفس کو معلومات کا جو علم ہے وہ اس کا ذاتی امر ہے" تو انھوں نے اسکو چھوڑ دیا ان کا ادعا یہ ہے کہ وہ (یعنی نفوس بشری) اجسام سے تعلق پیدا ہونے کے پہلے معلومات کے عالم تھے۔ مگر یہ علوم ان کے ذاتی نہیں تھے۔ اس لیے یہ علوم بدن سے تعلق کے بعد بدن کی تدبیر میں منہمک ہو جانے کے سبب ان سے لامحالہ زائل ہو گئے۔ پھر "افکار" گویا ان زائل شدہ علوم کو یاد کرنا ہے مگر یہاں انھوں نے تعلّم کو تذکر کہا ہے۔ جس پر انھوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ تفکر طلب ہے اور طالب (دو حال سے) خالی نہیں ہوتا۔ (فکر کرنے والا) یا تو ایسی چیز کا طالب ہوگا جس کو وہ جانتا ہے یا ایسی چیز کا طالب ہوگا جس کو وہ نہیں جانتا اور معلوم کی طلب محال ہے (کیونکہ تحصیل حاصل ہے) اور جس کو نہیں جانتا اس کی طلب بھی محال ہے۔ اس لیے کہ جب وہ اس کو پائے گا تو کیسے جانے گا کہ یہ وہی ہے جو اس کا مطلوب تھا کیونکہ جو شخص بھاگے ہوئے غلام کو جانتا ہی

نہیں اگر وہ اس کو پا بھی لے تو یہ کیسے جانے گا کہ یہ وہی غلام ہے لیکن ہم اگر یہ کہیں کہ یہ علوم بالفعل حاصل تھے اور تفکر ان کا تذکر (یاد کرنا ہے) تو لامحالہ جب وہ مل جائیں تو ان کو پہچان لینا بھی ضروری ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدوثِ نفس کی دلیل تو آگے آئے گی مگر اس شبہے کا حل یہ ہے کہ ہر قضیہ موضوع اور محمول سے مرکب ہوتا ہے اس لیے موضوع اور محمول کا تصور ضروری ہے۔ مگر ان کا تصور مطلوب نہیں ہوتا بلکہ ان دونوں کے درمیان ثبوت یا لاثبوت کی نسبت کا واقع کرنا مطلوب ہوتا ہے لہذا فکر جب اس نسبت کو قائم کرتی ہے تو ہم یہ جان لیتے ہیں کہ مطلوب حاصل ہو گیا حاصل یہ کہ مطلوب اگرچہ ایک لحاظ سے مجہول ہے (من وجہ) مگر وہ دوسرے لحاظ سے (من وجہ آخر) معلوم ہوتا ہے یعنی اس کے ان اجزاء کا معلوم ہونا تصور کیا جاتا ہے اور مجہول مطلوب کی جب کوئی علامت معلوم ہو تو جب طالب اس کو پا لیتا ہے اور اس علامت کو پہچان لیتا ہے تو اس کا جان لینا بھی ضروری ہے کہ یہی وہ بات ہے جو مطلوب تھی۔ جیسے بھاگے ہوئے غلام کی اگر کوئی ایسی خاص علامت ہو جس میں اس کے سوا کوئی اور اس کا شریک نہیں تو جو شخص اس علامت سے واقف ہو وہ اس (بھاگے ہوئے غلام) کو جب پائے گا تو (اس خاص علامت کے سبب) اس کو پہچان بھی لے گا بس یہاں بھی یہی صورت ہے۔

(علم اور احکام علم سے متعلقہ بحث کا)

تیسرا حصہ (طرف)

معقول (یعنی معلوم) کے متعلق بحث اس میں تین فصلیں ہیں

پہلی فصل

چیزوں کی حقیقتیں انسان کو معلوم ہو سکتی ہیں

کتابوں میں اکثر یہی بیان کیا جاتا ہے کہ وہ حقیقتیں مرکب ہیں جن کی معرفت اس لیے ہو سکتی ہے کہ ان کے مقوم اجزاء کے ذریعے سے ان کی تعریف ممکن ہے۔ مگر بسائط کی حقیقتوں کا تعقل نہیں ہو سکتا بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان کے لوازم کے ذریعے ان کی تعریف کی جائے جیسے یوں کہا جائے کہ نفس ایک چیز ہے جو بدن کی محرک ہے تو اس سے اس کا محرکِ بدن ہونا تو معلوم ہو گیا۔ مگر نفس کی حقیقت اور اسکی ماہیت معلوم نہ ہوئی۔

اس پر وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ چیزوں کی ماہیتوں کے بارے میں محض اس وجہ سے (علماء کا) اختلاف ہے کہ ہر ایک (عالم) نے جس لازم کا ادراک کیا ہے وہ اس (لازم) سے جدا ہے جس کا ادراک دوسرے کو ہوا ہے۔ بس اس نے اس مقتضیٰ کے لحاظ سے اس لازم

پہلی فصل

سکا حکم دیا۔ اگر ہم کو چیزوں کی حقیقتوں کی معرفت ہوتو ہمیں ان کے قریب اور بعید لوازم کا بھی علم ہو جائے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ علت کا علم معلول کے علم کی علت ہوتا ہے اور اگر یہی بات ہوتی تو حقائق کی صفتوں میں سے کوئی بات برہان سے نہ طلب کی جاتی۔

مگر میں کہتا ہوں کہ بسیط حقیقتیں (بھی) معلوم ہو سکتی ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ مرکبات کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ بسائط سے مرکب ہوں کیونکہ ہر کثرت میں واحد موجود ہے اور یہ بسائط چونکہ غیر معقول ہیں تو مرکبات بھی حد کے ذریعے غیر معقول ہوں گے اور رسم سے بھی ان کا معلوم ہونا ناممکن ہے۔ کیونکہ رسم سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کی تعریف اس کے لوازم سے کی جائے اور یہ لوازم اگر بسیط ہیں تو وہ (بھی) غیر معقول ہیں اور اگر مرکب ہیں تو ان کے بسائط غیر معقول ہیں تو وہ (یعنی ان کے مرکبات) بھی غیر معقول ہیں۔ حاصل یہ کہ ان میں بھی وہی کلام ہو گا جو ملزومات میں ہو۔ پھر تو یہ قول کہ بسائط کا تعقل درست نہیں اس امر کا موجب ہے کہ انسان کسی چیز کو جانتے ہی نہیں۔ نہ حد کے ذریعے نہ رسم کے ذریعے۔ مگر تالی کا باطل ہونا ظاہر ہے۔ لہذا مقدم بھی اسی کی طرح (باطل) ہے۔

رہا اس کا یہ قول کہ اگر ہم کسی چیز کی ماہیت کو جان لیں تو اس کے تمام لوازم کو (بھی) جان لیں گے۔ تو ہم کہیں گے مانا کہ ملزومات میں سے ہم کسی چیز کو نہیں جانتے لیکن گفتگو اس میں ہے کہ بساطت (بسیط ہونا) کیا معقولیت کی مانع ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ ہم ملزومات کی حقیقت کو نہیں جانتے مگر ہم ان کے لوازم بسیطہ کو جانتے ہیں اور ہم یہ (بھی) بیان کر چکے ہیں کہ معلول کا علم علت کے علم کا موجب نہیں ہوتا۔

دوسری فصل

معدوم کا علم کیونکر ہوتا ہے

ہر وہ چیز جو معلوم ہو اس کا غیر سے ممتاز ہونا ضروری ہے اور ہر وہ چیز جو اپنے غیر سے ممتاز ہو وہ موجود ہو گی۔ تو ہر معلوم موجود ہے اور اسکا عکس نقیض یہ ہو گا کہ جو موجود نہو وہ معلوم نہو لیکن ہم بہت سے ایسے امور کو (بھی) جانتے ہیں جو معدوم ہیں جیسے ہمیں خدا کے عدم شریک کا علم ہے اور جیسے ہم کو دو ضدوں کے عدم اجتماع کا (بھی) علم ہے۔ پھر ان دونوں اشکالوں میں کیونکر جمع (یعنی تطبیق) ہو سکتی ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ معدوم (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا وہ بسیط ہو گا یا مرکب اگر وہ بسیط ہے۔ جیسے خدا کا ضد نہونا۔ تو اس کا تعقل محض اس وجہ سے ہو گا کہ اس کو ایک موجود امر سے مشابہت ہے۔ جیسے یوں کہا جائے کہ خدا کے لیے کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کی نسبت اس (یعنی خدا) کی طرف ایسی ہو جیسی سیاہی کی سفیدی کی طرف ہے۔ اگر وجودی امور کے درمیان جو مضادة (باہم ضد ہونا) ہوتی ہے اس کا

دوسری فصل

علم نہ ہو تو خدا کا ضد نہ ہونے کی معرفت بھی محال ہو۔ اگرچہ وہ مرکب ہو۔ جیسے سیاہی اور سفیدی کے (ایک ہی محل میں ایک ہی وقت میں) جمع نہ ہونے کا علم لہٰذا اس کا علم اس کے وجودی اجزاء کے علم کے سبب سے پورا ہوتا ہے جیسے سیاہی و سفیدی کا تعقل ہو اور اجتماع کی حیثیت سے تعقل ہو پھر یہ کہا جائے کہ اجتماع جو وجودی اور معقول امر ہے وہ سواد و بیاض سے حاصل نہیں۔ حاصل یہ کہ بسائط کے عدم کی معرفت محض وجودی امور کے قیاس کے سبب سے ہوتی ہے اور مرکبات کا عدم محض ان کے بسائط کی معرفت کے سبب سے معلوم ہوتا ہے۔

تیسری فصل

معلومات کے مدارج

بعض معلومات ایسے ہوتے ہیں کہ اُن کا وجود انتہائی قوت میں ہوتا ہے۔ جیسے واجب الوجود اس کے بعد عقولِ مفارقہ اور جواہر روحانیہ کا مرتبہ ہے اور ان (معلومات) میں سے بعض ایسے ہیں جن کا وجود انتہائی ضعف میں ہوتا ہے یہاں تک کہ گویا وہ عدم سے مخلوط ہیں جیسے ہیولیٰ زمانہ اور حرکت اور ان (معلومات) میں سے بعض ایسے ہیں جو دونوں امور (یعنی قوت اور ضعف) کے درمیان متوسط ہیں۔ جیسے اجسام۔ الوان (رنگ) اور باقی تمام کیفیتیں اور مقداریں۔ لہذا انسانی عقول پہلی قسم کے ادراک سے اس کے انتہائی قوت کے سبب قاصر ہیں۔ جیسے آفتاب کی روشنی چمگادڑ کی بینائی کو عاجز کردیتی ہے اور (عقل انسانی) دوسری قسم کے ادراک سے (بھی) اسکے (انتہائی) ضعف اور نقصان کے سبب سے عاجز ہے جس طرح بینائی ضعیف مدرکات کے ادراک سے عاجز ہو جاتی ہے۔ مگر تیسری قسم ایسی ہے کہ قوتِ بشری اس کے ادراک اور احاطے کی قدرت رکھتی ہے اسی لیے اجرام

تیسری فصل

اور ابعاد کی معرفت باقی اور چیزوں کی معرفتوں سے آسان تر ہے۔ اور اللہ ہی سے توفیق ہے۔ احکام علوم کے منجملہ یہاں ہم بس یہی بیان کرنا چاہتے تھے۔ ان میں سے جو امور باقی ہیں ان کو ہم خدا اور اس کی توفیق پر بھروسا کر کے آگے علم النفس میں بیان کریں گے۔

دوسرا باب

قوی اور اخلاق اس میں پانچ فصلیں ہیں

پہلی فصل

قوت کے معنی کی وضاحت

(قوت) کے لفظ کا اطلاق بہت سے امور پر اسمی اشتراک کے طور پر ہوتا ہے (یعنی لفظ قوت بہت سے معنی میں مشترک ہے) مگر یہ (لفظ) پہلے اس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے کہ حیوان کے اندر کا وہ موجود جس کے سبب سے وہ (حیوان) حرکات کی قسم کے ایسے مشکل کاموں کا مصدر ہوتا ہے جو (عام) لوگوں سے اکثر نہیں صادر ہو سکتے۔ اسی کی ضد کو ضعف اور کمزوری کہتے ہیں۔ گویا یہ (یعنی قوت) قدرت کے معنی ہیں زیادتی اور شدت ہے۔ پھر اس معنی کے لحاظ سے قوت کا ایک مبداء اور ایک لازم ہے۔ مبداء تو وہی قدرت ہے یعنی حیوان کا اس حیثیت سے ہونا کہ جب وہ چاہے اس سے فعل صادر ہو اور جب نہ چاہے تو اس سے فعل کا صدور نہ ہو۔ اور اس کا ضد عجز ہے۔ اس (یعنی قوت) کا لازم یہ ہے کہ وہ

پہلی فصل

کسی چیز سے آسانی کے ساتھ منفعل نہ ہو۔ یہ اس لیے کہ جو شدید تحریکوں کی مزاولت رکھتا ہے بعض وقت ان (افعال شاقہ) سے منفعل (بھی) ہو جاتا ہے اور یہ انفعال اس کو فعل کے پورا کرنے سے روکتا ہے۔ اس لیے انفعال کا نہ ہونا بھی لامحالہ شدت کی دلیل ہوا۔

جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ انھوں نے (یعنی حکماء نے) قوت کے نام کو اس مبداء یعنی قدرت اور اس لازم یعنی لاانفعال کی طرف نقل کیا۔ پھر قدرت کا (بھی) ایک وصف ہے جو اس کی جنس کی طرح ہے اور ایک لازم ہے۔ اس (قدرت) کا کہ دوسرے میں اثر کرنا (قدرت کی) وہ صفت ہے جو بمنزلہ اس کی جنس کے ہے۔ اس (قدرت) کا لازم تو وہ امکان ہے۔ کیونکہ قادر (یعنی قدرت والے) سے جب کسی کام کا کرنا اور نہ کرنا دونوں ہو سکتے ہوں تو گویا اس سے فعل کا صادر ہونا محل امکان میں ہوا۔ لہذا امکان اس کا لازم ہوا جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ انھوں نے قوت کے نام کو اس جنس یعنی اس صفت کی طرف جو غیر میں موثر ہو اور اس لازم یعنی امکان کی طرف نقل کیا۔ لہذا وہ سفید کپڑے کو یہ کہتے ہیں کہ وہ بالقوۃ سیاہ ہے یعنی وہ کالا ہو سکتا ہے پھر حصول اور وجود کا نام انھوں نے فعل رکھا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں یہ فعل نہیں بلکہ انفعال ہے۔ مگر جس معنی کے لیے اولاً قوت کا نام وضع کیا گیا ہے چونکہ وہ فعل سے متعلق تھے لہذا یہاں بھی انھوں نے جب امکان کا نام قوت رکھا تو اس کا (بھی) جو امکان سے متعلق ہے یعنی حصول اور وجود کا نام بھی انھوں نے فعل رکھ دیا۔

پھر مہندسین نے جب یہ دیکھا کہ بعض خطوط ایسے ہوتے ہیں جو ایک مربع کے ضلع ہوتے ہیں اور بعض نہیں ہو سکتے تو انھوں نے اس مربع کو اس خط کی قوت قرار دیا۔ گویا وہ ایک ایسا امر ہے جو اس میں ہو سکتا ہے۔ خاصکر ان میں سے بعض کا یہ اعتقاد ہے کہ اس مربع کا حدوث اس ضلع کی اس حرکت کے سبب سے ہوتا ہے جو وہ خود اپنے جیسے پر کرتا ہے۔

پہلی فصل

جب تم نے قوت کو سمجھ لیا تو قوی کو بھی سمجھ لیا اور تمھیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ غیر قوی یا ضعیف ہوگا یا عاجز یا آسانی سے منفعل ہونے والا یا ضروری (یعنی اس کا غیر سے متاثر ہو جانا ضروری ہو گا) یا وہ غیر موثر ہوگا۔ یا (غیر قوی کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ) مقدار خطی مقدار سطحی کا مفروضا ضلع نہ ہوگی۔ رہی قوت بمعنی امکان تو اس کے احکام اوپر بیان ہو چکے (اب) رہی قوت بمعنی غیر انفعال (یعنی انفعال نہ ہونا) تو یہ کیفیت کی تیسری نوع ہے جسکا تفصیلی بیان آگے آئے گا۔ رہ گئی قوت بمعنی شدت اور بمعنی قدرت تو یہ گویا اس قوت کی انواع ہیں جس کے معنی اثر کرنے والی صفت کے ہیں لہٰذا ہم کو چاہئے کہ پہلے اسی کو بیان کر دیں پھر اس کی قسمیں بیان کریں۔

دوسری فصل

اس معنی کے لحاظ سے قوت کی تعریف

قوت تغیر کا مبداء ہے۔ کسی اور سے دوسرے میں اس حیثیت سے کہ وہ دوسرا ہے اور (اس تغیر کا) دوسرے سے ہونا محض اس لیے ضروری ہے کہ ایک چیز اگر اپنے ہی اندر کسی صفت کا فعل کرے تو یہ ایک ہی قابل اور فاعل ہوگا اور اس (یعنی ایک ہی چیز کا ایک ہی جہت سے قابل اور فاعل ہونا) کا ممتنع ہونا مشہور ہے اور اگر ہم یہ فرض بھی کرلیں کہ یہ ممتنع نہیں ہے تو بھی اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ کسی چیز کا خود اپنے تغیر کا مبداء ہونا ممتنع ہے کیونکہ اگر وہ اپنی ذات کیلئے کسی صفت کے ثابت ہونے کا مبداء ہو تو یہ صفت (ایسی ہوگی کہ) جب تک وہ (چیز) موجود ہے یہ موجود رہے گی۔ اور جب ایسا ہو تو (وہ چیز) اس صفت میں متغیر ہوگی۔ تو معلوم ہوا کہ اسکے تغیر کا مبداء (خود وہ چیز نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا غیر ہوگا۔

قوت کی تقسیم یہ ہے کہ ہم کہیں گے کہ قوت سے یا تو ایک فعل صادر ہوگا یا مختلف افعال صادر ہوں گے اور دونوں قسمیں دوسری دو قسموں پر واقع ہونگی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس (قوت) کو اس فعل کا شعور ہوگا یا نہ ہوگا۔ اس

دوسری فصل

تقسیم سے چار قسمیں حاصل ہوئیں۔

پہلی قسم۔ وہ قوت جس سے ایک فعل صادر ہو اور اس (صدور کا) اسکو علم نہو اس کی دو قسمیں ہیں۔ یہ یا صورت مقومہ ہوگی یا صورت مقومہ نہیں بلکہ عرض ہوگی۔ اگر وہ صورت مقومہ ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ اگر وہ بسیط اجسام ہیں تو طبیعت کہلاتی ہے۔ جیسے ناریت (آگ ہونا) مائیت (پانی ہونا) یا اور اگر وہ (مقومہ صورت) مرکب اجسام میں ہو تو اس کو اس مرکب کی صورت نوعیہ کہتے ہیں۔ جیسے وہ صورت مبردہ (ٹھنڈا کرنے والی) ہے جو افیون کی ہوتی ہے یا وہ مسخنہ (گرم کرنے والی ہے) جو افربیون کی ہوتی ہے۔ اور اگر (وہ قوت) عرض ہو تو یہ حرارت اور برودت کی مانند ہوگی۔

دوسری قسم وہ قوت جس سے (ایک ہی فعل صادر نہیں ہوتا بلکہ مختلف افعال صادر ہوتے ہیں اور اس (قوت) کو اس (یعنی صدور افعال) کا علم نہیں تو یہ قوت نباتی ہے۔

تیسری قسم وہ قوت ہے جس سے ایک ہی فعل ایک ہی طریقے پر اس فعل کے شعور کے ساتھ صادر ہوتا ہے یہی نفس فلکی ہے۔

چوتھی قسم وہ قوت جس سے مختلف افعال کا صدور ان افعال کے شعور کے ساتھ ہوتا ہے یہی وہ قوت ہے جو حیوانات میں موجود ہے بس قوت کی یہی (چار) قسمیں ہیں۔

ہمارے بیان سے ظاہر ہوگیا کہ ان چاروں قسموں پر قوت جنس کی طرح نہیں کہی جاسکتی۔ کیونکہ اس کی بعض قسمیں جوہری صورت اور بعض اقسام اعراض ہیں (اور جوہر و عرض بوجہ اختلاف ماہیت ایک جنس کے تحت نہیں داخل ہوسکتے) اور نہ جواہر اور اعراض ایک جنسی وصف میں مشترک ہوسکتے ہیں۔ رہی قسم اول تو ہم اس کے متعلق مادہ اور صورت کے باب میں بیان کریں گے رہی دوسری اور تیسری قسم تو ان دونوں کے متعلق ہم علم النفس میں بیان کریں گے۔ البتہ چوتھی قسم کے متعلق یہاں بیان کردیتے ہیں کیونکہ حال و ملکہ کے انواع میں سے یہ بھی ایک نوع ہے۔

تیسری فصل

قدرت کے احکام اس میں تین مباحث ہیں۔

پہلی بحث۔ یہ ہے کہ یہ (یعنی قدرت) خود مزاج نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ مزاج سے مراد وہ کیفیت ہے جو حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست کے درمیانی (یعنی معتدل[۱]) کیفیت ہو اور یہ (یعنی مزاج) درحقیقت انھیں چاروں کیفیتوں کی جنس سے ہے۔ مگر یہ منکسر اور ان کی طرف نسبت کے لحاظ سے ضعیف ہوتا ہے۔ جب ایسا ہے تو مزاج کا حکم (بھی) انھیں کیفیتوں کی جنس کے احکام کے منجملہ ہے۔ مگر یہ (یعنی مزاج کا حکم) ان چاروں کیفیتوں) کے احکام سے جبکہ وہ خالص اور قوی ہوں ضعیف تر ہوگا۔ مگر قدرت کی تاثیر چونکہ ان کیفیتوں کی جنس سے نہیں تو معلوم ہوا کہ وہ (یعنی قدرت) خود مزاج نہیں بلکہ وہ ایک ایسی کیفیت ہے جو مزاج کی تابع ہے۔

[۱] اعتدال سے اعتدال طبی مراد ہے اعتدال حقیقی مراد نہیں کیونکہ اعتدال حقیقی ممتنع ہے۔ مترجم۔

تیسری فصل

دوسری بحث۔ بعض لوگوں کا ادعاء ہے کہ قدرت فعل سے مل ہوئی ہوتی ہے مگر شیخ نے اس کو بعید (از قیاس) سمجھا ہے وہ (یعنی شیخ) کہتا ہے جو شخص اس بات کا قائل ہے وہ گویا یہ کہتا ہے کہ جو شخص کھڑے ہونے کی قدرت رکھتا ہے اس میں کھڑے ہونیکی قوت نہیں یعنی وہ جب تک کھڑا نہ ہو اس کی جبلت میں کھڑا ہونا ممکن نہیں تو پھر وہ کیسے کھڑا ہو گا اس قائل میں دیکھنے کی سکت نہیں اور وہ ایک روز میں کئی مرتبہ نہیں دیکھ سکتا تو درحقیقت وہ اندھا ہوا۔ مگر میرے خیال میں یہ استبعاد بے موقع ہے۔ کیونکہ ہم نے قوت کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ تغیر کا مبداء ہے۔ لہذا تغیر کا مبداء یا تو ایسا ہو گا کہ اس کے مبداء ہونے کی جہتیں مکمل ہونگی یا مکمل نہ ہوئی اور بالکلیہ قوت سے) فعل کی طرف نہ نکلا ہو گا۔ اگر اس کے مبداء اور موثر ہونے کی جہتیں مکمل ہونگی تو اس کے ساتھ اثر کا پایا جانا بھی ضروری اور اثر سے اس کا تقدم محال ہو گا اور اس وقت ہمارا یہ کہنا درست ہو گا کہ قوت فعل سے متصل ہے اور اسکے موثر ہونے میں جن امور کا اعتبار کیا جاتا ہے اگر ان میں سے کوئی امر نہ پایا جائے تو یہ جو پایا گیا وہ تمام موثر نہیں ہوا۔ بلکہ اس کا کچھ (حصہ) ہوا۔ تو اس حالت میں فعل کی (پوری) قوت موجود نہیں ہوئی بلکہ بعض (کچھ) قوت (موجود) ہوئی۔ ہاں اس میں شک نہیں کہ وہ کیفیت جو قدرت کے نام سے موسوم ہے وہ فعل سے پہلے اور اس کے بعد حاصل ہوئی مگر حقیقت میں وہ فعل کی پوری قوت نہیں بلکہ قوت کے اجزاء میں سے وہ (بھی) ایک جزء ہے اور چونکہ ان لوگوں کے کلام کی تاویل اس طرح ہو سکتی تھی جس کی ہم نے تفصیل کر دی ہے تو پھر ان پر اعتراض کرنے اور ان کی بات کو بگاڑنے کی ہم کو ضرورت نہیں۔

تیسری بحث۔ بعض لوگوں کا یہ ادعاء ہے کہ دو ضدوں کی قدرت نہیں ہوتی۔ اگر اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ قوت کسی چیز اور اس (چیز) کی ضد کی قوت تامہ نہیں ہوتی تو انھوں نے ٹھیک کہا کیونکہ یہ قوت جب دو ضدوں کے درمیان متردد ہو تو ان دونوں (ضدوں) میں سے کسی

تیسری فصل

ایک کا بھی اس (قوت) سے صادر ہونا محال ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں جانبوں میں سے کوئی بھی ایک دوسرے سے اولیٰ نہیں۔ مگر جب (یہ قوت) تردد کی حد سے نکل گئی تو وہ دو ضدوں کی قوت نہ ہوئی۔ اور اس دو ضدوں کی قدرت ہونے سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ قوت جس کے ساتھ ایک دوسرا مرجح بھی شریک اور شامل ہوگیا۔ یہاں تک کہ وہ دونوں میں سے ایک ضد میں موثر ہوگئی ہے۔ اور اس (قوت) میں کوئی اور مرجح شامل نہیں ہوسکتا کہ وہ دوسری ضد میں اثر انداز ہو تو ان کا یہ (ادعاء) باطل ہے۔

چوتھی فصل

جس جسم سے کسی اثر کا صدور بلاقسر وبلاعرض ہو تو اس کا سبب وہ قوت ہوتی ہے جو اس میں موجود ہے

اس کی دلیل یہ ہے کہ (تمام) اجسام جسمیت میں مشترک ہونے کے باوجود وہ اپنے چیزوں اور آثار میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لہذا ان آثار سے ان کی تخصیص عام اور مشترک جسمیت کے سبب سے نہیں ہوسکتی۔ لہذا یہ (یعنی ہر جسم کی کسی چیز اور آثار سے تخصیص) ایسا امر ہے جو اس جسم کی ذات پر زیادہ ہے۔ اور یہ زائد (امر) یا تو (خود ہی) جسم ہوگا۔ یا نہ ہوگا۔ پہلا (امر) باطل ہے۔ کیونکہ اس موثریت سے ایک جسم کا مختص اور ایک جسم کا مختص نہ ہونا۔ اس کی محض عام جسمیت کے سبب سے نہیں ہوسکتا۔ پھر تو یہ موثر جسم نہیں ہوسکتا۔ لہذا یہ موثر یا تو اس جسم میں حال (حلول کرنے والا) ہوگا یا اس میں حال نہ ہوگا۔ اگر وہ (موثر) اس (جسم) میں حال نہیں ہے تو اس (موثر) کی نسبت اس جسم کی طرف ویسی ہوگی جیسے باقی اور اجسام کی طرف ہے مگر اس صورت میں (خاص) اس جسم کا اس مفارق سے اس اثر کو قبول کرنے کیلئے مختص

چوتھی فصل

ہونا دوسرے اجسام سے اولی نہ ہوگا۔ لہذا ثابت ہوا کہ اس اثر سے اس جسم کی تخصیص محض اس قوت کے سبب سے ہے جو جسم میں حلول کئے ہوئے اور موجود ہے۔ اور یہ (قوت) دوسرے اور اجسام میں نہیں پس تو جسم سے جو اثر صادر ہوتا ہے۔ اگر وہ (اثر) کسی عرض اور قسر کے سبب سے نہ ہو تو اس قوت کے سبب سے ہونا چاہئے جو اس (جسم) میں موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جس طرح اجسام اعراض میں مختلف ہیں اسی طرح وہ ان صورتوں میں بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں جو ان اعراض کے مبادی ہیں۔ لہذا ان صورتوں سے ان کا مختص ہونا اگر کسی اور صورت کی وجہ سے ہو تو ان صورتوں کی مسابقت ضروری ہوگی یا ان (صورتوں) میں سے بعض کی بعض پر مسابقت جائز ہوگی۔ پہلا اس امر کا موجب ہوگا کہ ہر صورت جو فی الحال حاصل ہے اس کا استناد دوسری صورت کی طرف ہو اور (یہ سلسلہ) نامتناہی ہو جائے حالانکہ یہ (نامتناہی ہونا) باطل ہے۔ اور دوسرے اس سے تمہاری بیان کردہ دلیل کی تردید ہوتی ہے کیونکہ اس وقت جو صورت حاصل ہوئی ہے اگر اس کا استناد کسی ایسی صورت کی طرف جائز ہو جو اس (صورت حاصلہ) پر سابق ہے تو جو عرض حاصل ہے اس کا استناد کسی ایسے عرض کی طرف ہونا بھی جائز ہوگا جو اس (عرض حاصل) پر سابق ہے۔ تو ہر عرض کا استناد ایسے عرض کی طرف ہوگا جو اس پر سابق ہے۔ مگر اس وقت صورت کو ثابت کرنے کی ضرورت بھی نہ پڑے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مادہ کا کسی معینہ صورت کے ساتھ مختص ہونے کا سبب وہ صورت ہے جو اس (صورت حاصلہ) سے پہلے ہے مگر ایک حاصل عرض کا سبب کوئی ایسا عرض نہیں ہو سکتا جو اس (عرض حاصل) سے مقدم ہو جس کی دو وجہیں ہیں۔

اول یہ کہ پانی آگ سے ملنے کے سبب اس کی برودت زائل ہو جاتی

چوتھی فصل

ہے۔ مگر جب مسخن (گرم کرنے والا) زائل ہو جاتا ہے تو برودت اسکی طرف لوٹ آتی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ پانی کے جسم میں ایک چیز کی ذات اس وقت بھی محفوظ ہوتی ہے جس وقت قسری گرم کرنے والا حاصل ہوا۔ اور اسی (محفوظ) نے اس برودت کو جو قسر کی سبب سے زائل ہوگئی تھی قاسر زائل ہوجانیکے بعد پھر پانی کی طرف لوٹا دیا۔

تو ہمیں معلوم ہوا کہ ان آثار کا جن مبادی کی طرف استناد ہے وہ اجسام میں موجود ہیں۔ مگر صورت جب زائل ہو جاتی ہے تو (اس کا) زائل کرنے والا زائل ہو جانے کے بعد وہ (یعنی صورت بھی) واپس نہیں آتی۔ کیونکہ پانی کو جب کسی عارض کا عروض ہوا اور وہ (عارض) اس (پانی) کو ہوا بنا دے تو اس قاسر کے زائل ہونے کے بعد بھی وہ اپنی طبیعت کے سبب پانی کی طرف نہیں لوٹے گا۔ بس معلوم ہوا کہ اعراض کا انتساب تو صورتوں کی طرف ہے مگر صورتوں کا دوسری صورت کی طرف انتساب ضروری نہیں۔

دوم یہ کہ عناصر میں جب امتزاج ہوتا ہے تو ان کی کیفیتوں میں بھی انکسار ہوتا ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جس وقت کسر حاصل ہوتا ہے اس وقت (بھی) علت کسر موجود ہوتی ہے۔ تو یہ (دو حال سے) خالی نہیں یا تو ان میں سے ہر کیفیت کا انکسار دوسری کیفیت سے ہوگا یا اس کیفیت سے نہ ہوگا۔ بلکہ اسکے مبداء سے ہوگا۔ مگر پہلا امر باطل ہے۔ کیونکہ اگر ان میں ہر ایک کی کیفیت کا انکسار دوسری کیفیت کی صورت (تیزی) سے ہو تو ان دونوں میں سے ایک کا انکسار دوسری کے انکسار سے مقدم ہوگا یا ان دونوں میں سے ہر ایک کا انکسار دوسری کے انکسار سے متصل ہوگا (یعنی دونوں کا اثر ایک دوسرے پر بیک وقت ہوگا اور ان دونوں میں سے ہر ایک اسی آن میں کاسر اور منکسر دونوں ہو جائے گی) پہلا (یعنی ایک کے انکسار کا دوسرے سے مقدم ہونا) محال ہے۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ کاسر سے جو منکسر ہوا ہے اس سے (یہ کاسر) منکسر نہ ہو۔ کیونکہ مغلوب مغلوب ہونے کے بعد

چوتھی فصل

غالب نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ جب وہ غیر مغلوب تھا اس وقت (بھی) اس میں غلبے کی قوت نہ تھی۔ اور دوسری (یعنی بیک وقت دونوں کا باہمی کسر و انکسار) بھی محال ہے۔ کیونکہ دونوں انکسار اگر ایک ساتھ پائے جائیں اور وہ دونوں (چونکہ) دو کاسروں کے معلول ہیں۔ لہذا یہ ضروری ہوا کہ دونوں کاسر بھی یک ساتھ پائے جائیں۔ پھر تو جس وقت وہ دونوں انکسار حاصل ہوں جو دو کیفیتوں کی شورتوں سے مغلوب ہوئے تھے تو دونوں کیفیتوں کی تیزیوں کا حاصل ہونا بھی لازمی طور سے ضروری ہے۔ لہذا یہ دونوں منکسر کیفیتیں منکسر نہ ہوئیں (کیونکہ کیفیت اور سورت جب دونوں موجود ہیں تو انکسار ہی نہ ہوا) اور یہ محال ہے لہذا ثابت ہوا کہ دو عنصروں میں سے ایک عنصر کی کیفیت کا انکسار دوسرے عنصر کی کیفیت سے نہیں ہوتا۔ بلکہ (یہ انکسار) اس سورت کے سبب سے ہوتا ہے جو اس عنصر میں موجود ہوتی ہے جو اس کیفیت کا مبداء ہے۔ بس اس سے اس قوت کا وجود ثابت ہو گیا۔

پانچویں فصل

خلق

اس (یعنی خلق) کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک ملکہ ہے جس کے سبب نفس سے بغیر غور و فکر کے آسانی سے افعال صادر ہوتے ہیں۔ خلق سے مراد قدرت افعال نہیں۔ کیونکہ قدرت کی نسبت دو ضدوں کی طرف ایک ہوتی ہے جس کی تفصیل اوپر معلوم ہو چکی ہے اور نہ (خلق سے) مراد خود فعل ہے۔ بلکہ خلق سے مراد اس (یعنی نفس) کا اس حال میں ہونا کہ اس سے بغیر غور و فکر کے (یعنی بے تکلف) فعل صادر ہو۔ جیسے کوئی شخص ایک ایک حرف سوچے بغیر روانی سے لکھتا چلا جائے یا ایک ایک زیر پر غور کئے بغیر طنبورہ روانی سے بجاتا چلا جائے۔ (یعنی طنبورہ بجانے والا اتنا مشاق ہو کہ ایک ایک بول پر غور کرنے کی بجائے پوری گت بجاتا چلا جائے) اسی طرح علم کا ملکہ بھی یہ نہیں ہے کہ معلومات حاضر ہوں بلکہ (علم کا ملکہ یہ ہے کہ عالم) انکی پر قادر ہو کہ اپنے معلومات کو بغیر غور و تامل کے حاضر کر سکے

واضح ہو کہ خلقی فضائل تین ہیں۔ شجاعت۔ عفت۔ اور حکمت اور ان

پانچویں فصل

تینوں کا مجموعہ عدالت ہے اور ان تینوں میں سے ہر ایک کے دو طرف (یعنی افراط و تفریط) رذائل ہیں۔ (اور ان کا وسط و اعتدال فضائل ہیں)۔

شجاعت وہ خلق ہے جس سے تہور (افراط غضب) اور جبن (تفریط غضب) کے درمیانی افعال صادر ہوں (یعنی غصبی قوت کے اعتدال کا نام شجاعت ہے اور یہ فضیلت ہے) اور اسکے دو نوں طرف (یعنی تہور و جبن) رذائل ہیں۔

عفت۔ وہ خلق ہے جس سے فجور (افراط شہوت) اور خمود (تفریط شہوت) کے درمیانی افعال صادر ہوں۔ (شہوت کے اعتدال کا نام عفت ہے اور یہ فضیلت ہے) اور یہ دو نوں طرف (افراط شہوت جس کو شرہ بھی کہتے ہیں اور تفریط شہوت جس کو خمود کہتے ہیں) رذائل ہیں۔

حکمت وہ خلق ہے جس سے جربزہ (عیاری و مکاری) اور غباوۃ (کند ذہنی) کے درمیانی افعال صادر ہوں۔ اور یہ دو نوں (یعنی مکاری و کند ذہنی) رذیلتیں ہیں۔

ان (حکماء) میں سے بعض کا یہ گمان ہے کہ یہاں جو حکمت عملی بیان ہوئی ہے بس یہی حکمت نظری کی قسیم ہے کیونکہ یہ کہا جاتا ہے کہ حکمت یا نظری ہوگی یا عملی۔ مگر یہ باطل ہے۔ کیونکہ یہاں حکمت عملی سے مراد وہ ملکہ ہے جس سے عیاری اور کند ذہنی کے درمیانی افعال صادر ہوں۔ مگر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ حکمت کا ایک حصہ نظری اور ایک حصہ عملی ہے تو (اس موقع پر) اس سے خود مراد خلق نہیں ہوتی کیونکہ یہ فلسفے کا جزء نہیں ہے۔ بلکہ (اس موقع پر) ہماری مراد یہ ہے کہ) انسان) کو ان خلقی ملکات کی معرفت قیاسی طریقے پر ہوتی ہے کہ وہ (ملکات خلقی) کتنے اور کیا ہیں)۔ اور ان میں فاضل کون ہے اور خراب کون۔ اور بغیر اکتساب کے ارادے کے یہ کیونکر پیدا ہوتے ہیں اور ارادے کے ساتھ انکا اکتساب کسطرح ہوتا ہے۔ نیز سیاست منزل (یعنی تدبیر منزل) اور سیاست مدنی کی معرفت مراد ہوتی ہے۔ حاصل یہ کہ (اس سے) ایسے امور کی معرفت (مراد) ہوتی ہے جنکا کرنا ہمارے لیے مفید ہے۔ مگر یہ معرفت غریزی (یعنی طبعی و سرشتی) نہیں ہوتی۔ بلکہ جب ہم اس کو حاصل کریں تو وہ بحیثیت معرفت ہونے کے ہم کو حاصل ہوگی اور اگر

پانچویں فصل

ہم کوئی فعل نہ کریں اور نہ کسی خلق سے کام لیں تو دوسری حکمت عملی کے افعال موجود نہ ہوں گے۔ اور نہ کسی خلق ہی کا وجود ہو گا۔ مگر ان کے متعلق ہم نے جو معرفت حاصل کی ہے وہ لامحالہ یقینی طور پر موجود ہو گی۔

حاصل یہ کہ حکمت عملی سے مراد کبھی خلق کا علم (یعنی علم اخلاق) اور کبھی خود خلق اور کبھی اس سے وہ افعال مراد ہوتے ہیں جو خلق سے صادر ہوں۔ لہذا وہ حکمت عملی جو حکمت نظری کی قسیم ہے وہ خلق کا علم ہے (یعنی علم اخلاق حکمت نظری کا قسیم ہے) اور جو حکمت عملی کہ اخلاق تینوں فضیلتوں (یعنی شجاعت عفت۔ حکمت) میں سے ایک قرار دی گئی ہے وہ خود خلق ہے۔ نیز حکمت عملی پہلے معنی کے لحاظ سے حکمت عملی کے دوسرے معنی میں مشترک نہیں۔ کیونکہ پہلے معنی کے اعتبار سے حکمت عملی صرف اسی خلق کا علم نہیں بلکہ باقی اور اخلاق یعنی شجاعت عفت اور سیاست کا بھی علم ہے۔ لہذا دونوں ابواب کے درمیان جو فرق ہے وہ ظاہر ہے۔ جب تمھیں یہ معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ انھوں (حکماء) نے ان تینوں اخلاق کے مجموعے کا نام عدالت رکھا ہے اور عدالت کے مقابل ایک ہی چیز یعنی جور ہے۔ اس جگہ اخلاق کی یہی تشریح مناسب تھی۔ باقی (تفصیل) اخلاق کی کتابوں میں مذکور ہے۔

تیسرا باب

الم اور لذتیں۔ ان کی پانچ فصلیں ہیں۔

پہلی فصل

لذت والم کی حقیقت

محمد بن زکریا رازی کا ادعاء ہے کہ لذت سے مراد غیر طبعی حالت سے نکل جانا اور الم سے مراد طبعی حالت سے نکل جانا ہے۔ اس گمان کا سبب یہ ہے کہ جو امر بالعرض ہے اس کو بالذات کی جگہ سمجھ لیا گیا ہے کیونکہ لذت بغیر ادراک کے پوری نہیں ہوتی اور حسی ادراک خصوصاً لمسی ادراک بغیر (اپنے) ضد سے منفعل ہونے کے حاصل ہی نہیں ہوتا۔ لہذا اگر کیفیت ٹھیر جائے تو انفعال نہیں حاصل ہوا۔ پھر تو شعور بھی حاصل نہ ہوا۔ تو لذت بھی حاصل نہ ہوگی۔ اور غیر طبعی حال کی تبدیلی کے بغیر چونکہ لمسی لذت حاصل نہیں ہوتی۔ تو (محمد بن زکریا رازی کو) یہ گمان ہوا کہ یہی انفعال خود لذت ہے مگر یہ باطل ہے۔ کیونکہ انسان کبھی (ایسی) اچھی صورت کے دیکھنے سے بھی لذت حاصل کرتا ہے جس کو اس نے کبھی نہیں دیکھا اور نہ اس کو اس (صورت) کے وجود کا

پہلی فصل

(پہلے سے) علم تھا۔ کہ یہ کبھی نہیں کیا جائے گا کہ اس (اس صورت کی طرف) کو دیکھنے سے اشتیاق کا ضرر دفع ہو گیا۔ اور اسی طرح بعض وقت اس کی طلب اور حاصل کرنے کے شوق کے بغیر ہی کسی علمی مسئلے کا ادراک ہوتا ہے۔ یا اتفاق سے اس کو بڑی دولت یا کوئی بڑا مرتبہ مل جاتا ہے حالانکہ وہ (یعنی انسان پہلے سے) ان کا طالب یا ان کے حاصل ہونے کا متوقع نہیں تھا۔ کہ اس کی نسبت یہ کہا جائے کہ ان امور (یعنی دولت و مرتبہ) کے حصول نے (اس کی) طلب اور شوق کی تکلیف کو دور کر دیا۔ حالانکہ یہ سب امور لذت بخش ہیں لہذا یہ مذہب باطل ہو گیا۔

جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں شیخ کے کلام میں اسی پر زور دیا گیا ہے کہ لذت سے مراد ملائم (موافق اور مناسب) کا ادراک ہے اور ملائم سے مراد وہ خاص کمال ہے جو کسی چیز کے سبب سے (حاصل) ہو۔ اور منافی کا ادراک الم ہے کیونکہ اس نے قانون میں بیان کیا ہے کہ منافی کا احساس وجع (یعنی دکھ) ہے اور الہیات شفاء کے آٹھویں مقالے کی آخری فصل میں بیان کیا ہے کہ لذت یہی ہے کہ ملائم کا ملائم ہونے کی حیثیت سے ادراک ہو نیز (شفاء کے نویں مقالے کی فصل معاد میں بیان کیا ہے کہ قوی اس میں مشترک ہیں کہ ان کے موافق اور ملائم کا شعور ہی خیر اور خاص لذت ہے۔

نیز ادویہ قلبیہ میں بیان کیا ہے کہ قوت مدرکہ کے ذریعے کمالِ خاص حاصل ہونے کا ادراک ہی لذت ہے۔ مگر اس کتاب کی اسی فصل میں اس (شیخ) نے جو بیان کیا ہے اس کی عبارت یہ ہے اُس (یعنی شیخ) نے بیان کیا ہے کہ طبعی حالت کی طرف نکلنے کی ابتداء میں لذت کا سبب اس ادراک کا حاصل ہونا ہے اور چونکہ غیر طبعی حالت سے نکلنے کے ساتھ ادراک کا حاصل ہونا عرض ہے (اس لئے) اس (یعنی غیر طبعی حالت) سے نکلنے کے ساتھ لذت ہو تو وہ عرض ہے۔

(اس سے) یہ گمان ہو گیا کہ یہ اس کا سبب ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ سبب (دراصل) کمال حاصل ہونے کا ادراک ہے۔ اس کے سوا (اور کوئی) سبب

پہلی فصل

نہیں۔ بس یہی (یعنی کمال حاصل ہونے کا ادراک) لذت کا سبب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس نے جب ادراک کو لذت کا سبب قرار دیا ہے تو اس (ادراک) کا لذت کے مغائر ہونا ضروری ہوا۔ کیونکہ کوئی چیز خود اپنا سبب نہیں ہوتی۔

اور میں کہتا ہوں کہ تمھیں معلوم ہو چکا کہ اکتسابی (یعنی نظری) تصدیقات کی انتہا جس طرح ان تصدیقات کی طرف ہونی ضروری ہے جو دلیل کی محتاج نہیں۔ اسی طرح اکتسابی تصورات کی انتہا بھی ایسے تصورات کی طرف ہوگی جو تعریف سے بے نیاز ہیں۔ اور جیسے حسی قضئے اپنی صحت میں دلیل کے محتاج نہیں ہوتے جیسے انسان کو اپنی تکلیف اور لذت کا علم ہے (جو کسی دلیل کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ وجدانی ہوتا ہے) لہذا ان امور کا تصور جو ان کی تصدیق سے پہلے ہوتے ہیں۔ بدرجہ اولی تعریف سے غنی ہوگا۔ لہذا تکلیف اور لذت دو ایسی حقیقتیں ہیں جو تعریف سے بے نیاز ہیں ہاں یہاں ایک ضروری بحث ہے۔ یعنی ہم نفس کی اس حالت کو پہچانیں جس کا نام ہم نے لذت رکھا ہے۔ آیا یہی خود ملائم کا ادراک ہے یا کوئی ایسا امر ہے جو اس ادراک کا مغائر ہے اور اس کو اس ادراک کا مغائر فرض کریں تو کیا وہ اس ادراک کا معلول ہے یا کسی دوسری چیز کا معلول۔ اگرچہ وہ اس ادراک کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

یہ وہ امور ہیں جن کی بحث ضروری ہے۔ مگر اب تک ان قسموں میں سے کوئی چیز بھی میرے پاس دلیل سے درست نہیں ثابت ہوئی۔ لیکن گمان غالب یہ ہے کہ منافی کا ادراک خود الم نہیں کیونکہ طبی تجربے یہ شہادت دیتے ہیں کہ سوءِ مزاج رطب تکلیف دہ نہیں حالانکہ وہ محسوس ہے لہذا غیر طبعی امر کا ادراک اگر خود الم ہوتا تو یہ محال ہوتا کہ سوءِ مزاج رطب کا ادراک بغیر الم کے پایا جائے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ منافی کا ادراک تنہا اقتضاءِ الم میں ناکافی ہے مگر اس کے بعد یہ جو کہا جاتا ہے کہ مریض کبھی حلاوت سے لذت حاصل کرتا ہے۔ حالانکہ وہ اس کی ملائم نہیں ہوتی بلکہ وہ اس کو بیمار کر دیتی ہے (یعنی حلاوت اس کو مضر اور مرض میں

پہلی فصل

اضافے کا موجب ہو جاتی ہے) اور وہ (بیمار) دوائیوں سے نفرت کرتا ہے حالانکہ وہ اس کو ملائم اور نفع دیتی ہیں تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ لذت سے مراد ملائم کا ادراک نہیں اور نہ الم سے مراد منافی کا ادراک ہے۔ مگر یہ ضعیف ہے کیونکہ مریض (عموماً) انھیں چیزوں سے لذت حاصل کرتا ہے جو اس کو مضر ہوتی ہیں۔ (مگر) نہ اس حیثیت سے کہ اس (مریض) نے ایسی چیز کا ادراک کیا جو اس کی ملائم نہیں۔ بلکہ (اس کے دو سبب ہیں) یا تو اس لیے کہ اس کے بدن میں ایسے ردی اخلاط ہیں کہ جو چیز اس کی طرف پہنچے گی اس کا استحالہ ان کی طرف (یعنی ردی خلاط کی طرف) ہوگا۔ تو اس کا بدن میں ہونا مضر ہوگا کیونکہ اس کے بدن میں اگر اس خلط کی زیادتی ہوگی تو جس چیز سے اس نے لذت حاصل کی ہے اس کے ادراک کے بغیر اس کو مضرت پہنچے گی۔ یا اس لیے کہ ہضم کے اعضاء جو چیز ان تک پہنچے اس کو ہضم کرنے سے کمزور ہوں تو (جو چیز معدے میں پہنچی ہے) اس کا استحالہ ردی خلط کی طرف ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر یہ اس کو بغیر اس ادراک کے حاصل ہو جس کی اس کو اشتہا ہے تو یہ مضر ہوگا۔ نیز اگر مریض کو ایسی دوائیوں کا ادراک ہو جن سے اس کی طبیعت نفرت کرتی ہے اور کوئی دوسرا امر عارض ہو تو وہ ان سے نفع نہیں حاصل کرے گا۔ اور جو امور عارض ہوتے ہیں وہ یہ ہیں۔ دوا یا تو ایذا دینے والے خلط کو نکال دے گی یا اس (خلطِ ردی) کو اچھی خلط بنا دے گی یا اس کو غذا دیگی۔ یا بعض اعضا کو قوت دیگی۔ لہذا ان امور کے سبب سے نفع حاصل ہوگا نہ اس لیے کہ اس (یعنی مریض) کو ایسی چیز کا ادراک ہوا ہے جس سے وہ نفرت کرتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ انھوں نے جو کہا وہ لازم نہیں آتا۔

دوسری فصل

عضو کے انفصال میں تفرق پیدا ہوتا ہے۔ اس کو ہم پہلے نقل سے اور پھر برہان سے ثابت کرتے ہیں۔ (اس کا) نقلی (ثبوت) یہ ہے کہ شیخ نے کتاب الشفاء میں اکثر جگہ اس کی صراحت کی ہے۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ طبیعیات کے پہلے فن کے دوسرے مقالے کی چھٹی فصل میں اصحاب خلاء کی طرف سے یہ لکھا ہے کہ انھوں نے خلاء کے وجود پر یہ دلیل بیان کی ہے کہ نامی محض اسلئے بڑھتا ہے کہ اس میں ایک چیز نفوذ کر جاتی ہے۔ اور بے شبہہ یہ چیز ملاء میں نفوذ نہیں کرتی بلکہ خلاء میں (نفوذ کرتی ہے) پھر اس کا جواب (شیخ نے) نویں فصل میں یہ دیا ہے کہ (جسم) نامی کا قصہ یہ ہے کہ اعضاء کے اُن اجزاء کے درمیان جو ایک دوسرے کو چھو رہے ہیں (یعنی متماس اور متصل ہیں) غذا نفوذ کر جاتی ہے۔ اور اپنی قوت سے اُن میں (ایک دوسرے سے) دور ہو جانے کی تحریک کرتی اور ان دونوں (اجزاء) کے درمیان وہ (غذا) ٹھیر جاتی ہے اور حجم پھول جاتا ہے۔ شیخ کے ان الفاظ سے ہمارے بیان کی صراحت ہوتی ہے۔

(شیخ کے جن اقوال سے تغذی اور نمو کے وقت عضو کے انفصال میں تفرق پیدا ہونا ظاہر ہوتا ہے) اس کے منجملہ ایک یہ (بھی) ہے کہ طبیعیات کے تیسرے فن کی آٹھویں فصل میں نمو کی کیفیت کے بیان میں لکھا ہے کہ (بڑھنے والے جسم کی) یہ زیادتی ہمیشہ ایک ایسے تناسب پر جو کمال نشو تک پہنچائے۔ ضروری ہے اور یہ وارد (غذا) فاسد ہو کر مورود علیہ پر (یعنی عضو کے جس جزء پر یہ غذاء وارد ہوتی ہے) کی مشاکلت کی طرف استحالہ ہو (یعنی غذا اس عضو کے جزء کی ہم شکل ہو جائے جس کی تحلیل ہوئی ہے) اور مورود علیہ (یعنی عضو) کمال نشو کی طرف متوجہ ہو کر اقطار میں دراز ہو جائے۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ یہ وارد مورود علیہ کے ان خالی مقامات میں داخل اور نافذ ہو جائے جو اس کے جسم میں پیدا ہوئے ہیں اور اس کے لیے مورود علیہ ان اقطار کی طرف اپنی نوع میں ایک ہی نسبت سے ہٹ جائے۔

(اس بات کو) اس (شیخ نے) علم النفس کے دوسرے مقالے کی پہلی فصل میں (بھی) بیان کیا ہے کہ افزونی یہ ہے کہ (ایک چیز) کی زیادتی

دوسری فصل ۳۹۳

بہ نسبت عرض کے طول میں زیادہ ہو جائے اور طول کی زیادتی عرض کی زیادتی سے زیادہ سخت ہوتی ہے۔ یہ اس لیے کہ طول کی زیادتی اس امر کی محتاج ہوتی ہے کہ ہڈیوں اور اعصاب کے سے سخت اعضاء میں غذا نفوذ کر جائے اور یہ نفوذ اس کے اجزاء میں طولاً ہو تاکہ اس کی تکمیل ہو اور اس کے اطراف میں نفوذ کر جائے۔ واضح ہو کہ ان تینوں مقامات پر اس (شیخ) کا کلام اس امر کی تصریح ہے کہ بغیر تفرقِ اتصال کے نمو نہیں حاصل ہوتا۔

(نمو کے وقت تفرقِ اتصال کی عقلی) دلیل یہ ہے کہ بے شبہ اعضاء تحلیل ہوتے رہتے ہیں اور تحلیل کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ عضو کا کوئی جزء جو اس سے متصل تھا جدا ہو گیا اور غذا کی ضرورت اس لیے پڑی کہ اس (تحلیل شدہ) جزء کے مثل کو عضو سے چپکا دے (تاکہ عضو اپنی حالت پر باقی رہے) اس صورت میں تفرق اتصال ایک ایسی چیز ہے جس سے اعضاء اکثر اوقات خالی نہیں رہتے۔ پھر یہ تفرق ایسی چیز (بھی) نہیں جو عضو کے ظاہری حصے سے مختص ہو اور باطنی سے نہ ہو۔ کیونکہ تحلیل کرنے والی (چیز) حرارت ہے جو عضو کے ظاہر و باطن دونوں میں ساری ہے۔ لہذا جس طرح عضو کے ظاہر سے اجزاء کی تحلیل ہوتی ہے اسیطرح عضو کے باطن سے بھی اجزاء کی تحلیل ہونی ضروری ہے۔ اور عضو کے ظاہر و باطن سے (اجزاء کی) تحلیل بغیر تفرق اتصال پوری نہیں ہو سکتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ تغذی اور نمو اگرچہ عضو کے تفرق اتصال کے بغیر پورے نہیں ہوتے۔ لیکن یہ تفرق (چونکہ) بہت ہی چھوٹے اجزاء میں ہوتا ہے لہذا اس تفرق کے چھوٹے ہونے کے سبب تکلیف نہیں پہنچتی۔

تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ ان تفرقات میں سے ہر ایک (تفرق) اگرچہ بہت چھوٹا ہوتا ہے لیکن یہ تفرقات (تعداد میں) بہت زیادہ ہوتے ہیں کیونکہ تغذی اور نمو ایسی چیز ہیں جو بدن کے کسی جز کے ساتھ مخصوص نہیں کہ ایک جز سے ہوں اور ایک سے نہ ہوں۔ بلکہ یہ دونوں (تغذی اور نمو) بدن کے تمام اجزاء میں حاصل ہیں۔ اور یہ دونوں تفرق کی اس

دوسری فصل

نوع کے بغیر پورے نہیں ہوتے۔ لہذا تفرق کی یہ نوع ایک ایسا امر ہے جو تمام اعضاء کو حاصل ہے۔ اور جب ایسا ہے تو اعضاء کا تفرق اتصال (مطلق تفرق ہونے کی حیثیت سے تکلیف دہ ہو تو تمام بدن میں تکلیفیں ہونے لگیں، مگر جب ایسا نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ تفرق بالذات تکلیف دہ نہیں بلکہ (تفرق) محض اس وقت تکلیف دہ ہے جب اس (تفرق) کے ساتھ سوءِ مزاج بھی ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ (تحلیل ہونے والے اجزاء کے) یہ تفرقات تکلیف دہ ہیں مگر یہ تکلیفیں چونکہ دائمی ہیں اس لیے ان کا شعور باطل ہو گیا ہے۔ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ الم (تکلیف) سے ہماری مراد وہی مخصوص معنی ہیں جو ایک زندہ شخص اپنے نفس میں محسوس کرتا ہے۔ اور بلا شبہ (یہ معنی) تغذی اور نمو کے سبب سے حاصل نہیں ہوئے۔ حالانکہ ہماری گفتگو اسی کے بارے میں ہے۔ اگر تم نے کسی اور امر کو ثابت کیا جس پر (بھی) الم کا اطلاق ہو اور ہم نے جو معنی بیان کیے ہیں اس پر (بھی) الم کا اطلاق ہو تو (ان دونوں معنی پر) اسمی اشتراک ہو گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ تفرق اتصال کے تکلیف دہ ہونے کی شہادت خود حس دیتی ہے پھر اس کے متعلق تمھارا کیا عذر ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ اس کی طرف سے ہمارا عذر تو ظاہر ہے یعنی یہ کہ تفرق اتصال کے بعد سوءِ مزاج پیدا ہو جاتا ہے۔ اور یہ (یعنی سوءِ مزاج) تکلیف دہ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ تفرق اتصال کو تم نے سوءِ مزاج کی علت قرار دی ہے۔ حالانکہ تفرق ایک عدمی امر ہے اور سوءِ مزاج ایک وجودی امر ہے (اور عدمی امر وجودی امر کی علت نہیں ہو سکتا) تو ہم کہینگے کہ انسان کا بدن ایسے عناصر سے مرکب ہے جن میں ہر ایک کی طبیعت اعتدال سے نکل جانے کی مقتضی ہے۔ پھر چونکہ وہ (انسانی بدن کے تمام اجزاء) جب تک ایک دوسرے سے متصل ہیں ایک دوسرے سے منکسر ہوتے رہتے ہیں۔ اس لئے (ان کے اس کسر و انکسار سے) اعتدال حاصل ہوتا رہتا ہے۔ مگر جب یہ (اجزاء) جدا ہو جاتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک (جزء) کی کیفیت اس معاوق سے خالی ہو کر باقی رہتی ہے جو اس کو اعتدال سے خارج

دوسری فصل

ہونے والی کیفیت کے افاضے سے روک رہا تھا۔ بس اس حالت میں اس طبیعت سے ان کیفیتوں کا افاضہ ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ ان بسائط میں سے ہر ایک کی طبیعت سوءِ مزاج کا سبب فاعل ہے۔ مگر ان (بسائط) کا اختلاط اس سے مانع ہے۔ مگر جب اتصال جاتا رہا۔ تو مانع (بھی) معدوم ہوگیا اور اس وقت طبیعت جو اس کی مقتضی ہے اپنے فعل کی طرف لوٹ آئی۔

تیسری فصل

سبب الم کی تحقیق ۳۹۳

جالینوس کا مذہب ہے کہ الم (دکھ تکلیف) کا سبب قریب تفرقِ اتصال ہے۔ رہا سوئے مزاج تو وہ محض اس لیے تکلیف دہ ہوتا ہے کہ وہ تفرق اتصال کے بعد ہوتا ہے مگر شیخ کا مذہب یہ ہے کہ الم کا ذاتی سبب یا تفرق ہوگا یا سوئے مزاج مختلف ہوگا۔ (اور یہ) بالذات ہوگا تو وہ حار و بارد ہے۔ بالعرض ہو تو یابس ہے۔ کیونکہ وہ (یعنی یابس) شدید قابض ہونیکی وجہ سے بعض وقت تفرقِ اتصال کا سبب ہوتا ہے۔ مگر رطب ہرگز تکلیف دہ نہیں ہوتا۔

مگر ہمارا خیال ہے کہ (الم کا) ذاتی سبب صرف سوئے مزاج ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ ہر وہ دلیل جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ تفرق الم کا ذاتی سبب نہیں تو اس (دلیل) سے یہ گمان بھی پیدا ہوتا ہے کہ سوئے مزاج مختلف اس (الم) کا ذاتی سبب ہے کیونکہ تیسرا سبب ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔

شیخ نے اس (دعویٰ) پر کہ سوئے مزاج مختلف بالذات تکلیف دہ ۳۹۴

تیسری فصل

ہے تین امور سے دلیل پیش کی ہے۔
اوّل یہ کہ وجع (ورد) کبھی عضو میں متشابہ الاجزا ہوتا ہے۔ حالانکہ تفرق اتصال متشابہ الاجزا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایسی اکائیوں کی طرف تقسیم کی انتہا ضروری ہے کہ جن میں سے کسی میں تفرق نہ ہو۔ تو جو اجزاء تفرق اتصال سے خالی ہیں ان میں تفرق اتصال سے درد کا وجود نہ ہوگا۔ ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ درد کے اجزاء کا حقیقت میں متشابہ الاجزاء ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ ہاں کبھی وہ حس میں متشابہ الاجزاء ظاہر ہوتا ہے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حقیقت میں متشابہ الاجزاء ہو۔ کیونکہ سطح میں جب تفرقات زیادہ ہو جاتے ہیں تو ان میں سے بعض بعض سے قریب ہو جاتے ہیں اور سطحیں بہت چھوٹی ہو جاتی ہیں۔ لہذا التفرقات کے مقامات پر جب تکلیفیں ہوتی ہیں۔ تو ان مقامات کی کثرت اور بعض (تفرقات) کا بعض (تفرقات) سے قریب ہونا اور انکی درمیانی سطحوں کا چھوٹا ہو جانا حس پر مشتبہ ہو جاتا ہے تو درد کے متشابہ ہونے کا گمان پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں ایسا نہیں ہوتا۔ یہ ایسا ہے جیسے ہم سیاہی اسفیداج (سفیدۂ کاشغری) زنجفر (شنجرف) اور زرنیخ (ہڑتال) کو آہستہ آہستہ کوٹیں اور بعض کو بعض کے ساتھ سوکھا ہی مخلوط کر دیں تو حس میں اس مجموعے کا ایک علیٰحدہ اور جداگانہ رنگ ظاہر ہوگا۔ اگرچہ حقیقت میں ایسا نہیں۔ جب یہ احتمال قائم ہے تو قیاس برہانی نہیں ہوا۔
دوسرا امر یہ بیان کیا ہے کہ سردی اس لیے تکلیف دہ ہوتی ہے کہ وہ قبض اور جمع پیدا کرتی اور ٹھنڈا کرتی ہے۔ مگر سردی سے تفرقِ اتصال وہاں نہیں ہوتا جہاں اس نے ٹھنڈک پیدا کی ہے۔ بلکہ ٹھنڈی جگہ کے اطراف میں ہوتا ہے۔
مگر ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ جب کوئی جگہ ٹھنڈی ہو جاتی ہے تو اس میں انقباض ہوتا اور اس انقباض سے اس (سرد جگہ) کے اطراف گرم جگہ کے اطراف سے کھنچ جاتے اور (سرد چیز کے) سرد اجزاء ایک دوسرے کو دباتے ہیں۔ اور یہ دونوں امر تفرقِ اتصال کا سبب ہیں۔ پہلا امر اس

تیسری فصل

۳۶۵ (ٹھنڈی جگہ) کا ظرف گرم جگہ کی طرف سے کھنچ جاتا ہے تو یہ اس سے جدا ہو کر تفرق حاصل ہو جاتا ہے۔ دوسرا امر اس لیے کہ دباؤ (ضغطہ) تفرق اتصال کا سبب ہے اور اسی لیے تم نے الم ضاغط کو الم کی ایک قسم قرار دی ہے۔ نیز اس لیے کہ ٹھنڈی جگہ کا کچھ حصہ کچھ حصے سے زیادہ سرد ہو سکتا ہے اور اس صورت میں جو جو زیادہ ٹھنڈا (ابرد) ہے وہ بارد سے جدا ہو جائے گا۔ اور جب یہ احتمال ہیں تو قیاس برہانی نہیں ہوا۔

تیسرا امر جس سے شیخ نے سوء مزاج مختلف کے بالذات تکلیف دہ ہونے کا استدلال کیا ہے اس (یعنی شیخ) نے یہ بیان کیا ہے کہ تکلیف منافی مؤثر کا وہ اچانک احساس ہے جو اس حیثیت سے ہو کہ وہ منافی ہے اس تعریف کا عکس یہ ہے کہ ہر منافی محسوس بحیثیت منافی ہونے کے تکلیف دہ ہے۔ مگر ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر تم تکلیف کے نام کو منافی کے ادراک کا نام قرار دیتے ہو تو اس سے اختلاف نہیں۔ مگر ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ خاص معنی جو ہم اپنے نفوس کی طرف سے پاتے اور ان کا نام تکلیف رکھتے ہیں۔ دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ یہی (معنی) خود ادراک کے منافی ہیں یا کوئی اور امر ہے جو اس کے ساتھ ہے۔ جب ایسا ہے تو اس (شیخ) کا یہ کلام بے فائدہ ہے۔ نیز اس (یعنی شیخ نے جو معنی بیان کیے ہیں) اس کی سوء مزاج رطب سے تردید ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس (یعنی سوء مزاج رطب) کا ادراک ہوتا ہے۔ لہذا یہاں منافی کا ادراک (تو) ہوا۔ مگر اس کے ساتھ الم نہیں پایا گیا۔

اپنا مطلوب ثابت کرنے کے لیے وہ (یعنی شیخ) یہ دلیل پیش کر سکتا ہے کہ بچھو کا کاٹنا ایک بڑے زخم سے زیادہ تکلیف دہ ہے۔ اگر صرف تفرق اتصال ہی تکلیف دہ ہوتا تو بڑے زخم کی تکلیف اس (یعنی بچھو کے کاٹنے) سے زیادہ ہوتی۔ مگر چونکہ ایسا نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ بچھو کے کاٹنے سے تکلیف میں زیادتی محض سوء مزاج ہی سے حاصل ہوتی ہے تفرق اتصال سے نہیں۔ مگر اس پر (بھی) وہی اعتراض ہو سکتا ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔

چوتھی فصل

سوءِ مزاج مختلف تکلیف دہ ہے نہ کہ سوءِ مزاج متفق

سوءِ مزاج اگر کسی عضو میں (دیر تک) ٹھیر جائے اور عضو کی خاص طبیعت
کو باطل کر دے تو یہ سوءِ مزاج متفق کہلاتا ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کو سوءِ مزاج
مختلف کہتے ہیں۔ پھر (خیال رہے کہ) سوءِ مزاج مختلف تکلیف دہ ہوتا ہے۔
سوءِ مزاج متفق (تکلیف دہ) نہیں ہوتا۔ شیخ نے اس کو ایک دلیل اور دو
مثالوں سے بیان کیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ سوءِ مزاج متفق محسوس نہیں ہوتا۔
کیونکہ حاس (یعنی احساس کرنے والے) کا محسوس سے منفعل ہونا ضروری ہے۔ ۳۹۶
اور کوئی چیز ایسی حالت متمکنہ سے منفعل نہیں ہوتی جو اس (یعنی خود چیز میں تغیر نہ پیدا
کرے۔ بلکہ کوئی چیز) اس ضد سے منفعل ہوتی ہے جو اس پر وارد ہو اور اس کی
موجودہ حالت کو بدل دے۔

(مذکورہ دلیل کے علاوہ شیخ نے جن دو مثالوں کو پیش کیا ہے) ان میں
سے ایک یہ ہے کہ اکثر تپ دق والے کی حرارت غب (انجاری بخار) والے
کی حرارت سے زیادہ شدید ہوتی ہے۔ حالانکہ دق والے کو وہ سوزش (التہاب)

چوتھی فصل

محسوس نہیں ہوتی جو غب والا یا حمی یوم (یکروزہ بخار) والا محسوس کرتا ہے۔ کیونکہ دق کی حرارت اصلی اعضاء کے جوہر میں قائم ہو جاتی ہے۔ مگر غب کی حرارت خلط کی مجاورت سے ان اعضاء کی طرف وارد ہوتی ہے جن کے اندر ان کا طبعی مزاج اس طرح محفوظ ہے کہ جب وہ (یعنی بخار) خلط سے دور ہو جائے تو عضو اپنے مزاج پر باقی رہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ موسم سرما میں گرم پانی کے غسل سے کپکپانیوالا جب گرم پانی بلکہ نیم گرم پانی سے غسل کرتا ہے تو اس سے اس (نہانے والے) کو ایذا ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کے بدن کی کیفیت اس سے دور اور اس (یعنی پانی کی کیفیت) کی ضد ہے۔ پھر وہ اس سے مانوس ہو جاتا ہے تو اس کو اس سے لذت حاصل ہونے لگتی ہے۔ جیسے کسی شخص کی فوری سردی کا بتدریج استحالہ ہوتا ہے۔ پھر جب وہ حمام کے اندرونی حصے میں تھوڑی دیر بیٹھتا ہے تو بعض وقت اس کا بدن اس پانی سے بھی زیادہ گرم ہو جاتا ہے۔ پھر جب پہلی مرتبہ اس پر اچانک پانی پڑتا ہے تو اس سے اس کو کپکپی آتی ہے۔ یہاں تک کہ اس میں ٹھنڈک پیدا ہو جائے۔

(اس کے جواب میں) ممکن ہے یہ بیان کیا جائے کہ منافات ایک ایسی صفت ہے جو دو چیزوں کے ثبوت کے بغیر نہیں پائی جاتی تاکہ وہ (دونوں چیزیں) ایک دوسرے کی منافی ہوں۔ لہٰذا جب کسی عضو کی کوئی کیفیت (پہلے سے موجود ہو) اور اس (سابقہ کیفیت) پر وہ (کیفیت وارد ہو) جو اس (سابقہ کیفیت کی) ضد ہے تو (یہ دو حال سے) خالی نہیں۔ یا جو کیفیت اس (عضو) پر وارد ہوتی ہے وہ اس (عضو) کی (اگلی) کیفیت کو باطل کر دے گی یا نہ کرے گی اگر اس (یعنی آنے والی کیفیت) نے اس عضو کی (سابقہ) کیفیت کو باطل کر دیا تو یہاں دو کیفیتیں نہیں ہوئیں بلکہ ایک ہی کیفیت ہوئی۔ اور جب یہاں دو کیفیتیں نہیں پائی گئیں تو منافات حاصل نہیں ہوئی جیسا تمھیں معلوم ہے کہ (منافات کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے) اور جب منافات حاصل نہ ہوئی تو منافی کا ادراک بھی حاصل نہیں ہوا۔ لہٰذا الم بھی حاصل نہ ہوگا۔

چوتھی فصل لیکن وارد ہونے والی کیفیت میں عضو کی کیفیت کو باطل کرنے کی قوت نہ ہو تو اس وقت عضو کی کیفیت اور اس پر وارد ہونے والی کیفیت کے درمیان منافات ہو گی۔ اور جب منافات حاصل ہے تو اس منافات کا شعور بھی حاصل ہو گا۔ لہذا
۳۹۷ لامحالہ تکلیف پائی جائے گی۔ بس یہی سبب ہے کہ سوء مزاج متفق تکلیف نہیں دیتا اور سوء مزاج مختلف تکلیف دہ ہے۔

پانچویں فصل

حسی لذتوں کی تفصیل ۳۹۷

جالینوس کا قول ہے کہ لذت والم تمام حواس میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور حس جتنی زیادہ کثیف ہوگی وارد کے ساتھ اس کی مقاومت بھی اتنی ہی زیادہ ہوگی۔ (اور اسی لحاظ سے) لذت والم بھی قوی ہوں گے اور تمام حواس میں حس بصر چونکہ زیادہ لطیف ہے۔ کیونکہ یہ (یعنی حس بصر) اس نور سے پوری ہوتی ہے جو سب سے زیادہ لطیف عنصر آگ سے مشابہ ہے اس لیے بصر میں لذت وتکلیف بہت ہی کم ہوتی ہیں۔ مگر سمع چونکہ لطافت میں بصر سے کم ہے۔ کیونکہ اس کا آلہ مقروع ہوا ہے یعنی وہ ہوا جو صماخ سے ٹکراتی ہے۔ لہذا اس حس کی لذت وتکلیف بہ نسبت بصر کے زیادہ واقع ہوگی۔ پھر شم (سونگھنے کی حس) کی لطافت چونکہ سمع سے کم ہے اس لیے کہ اس کا محسوس بخار ہے جو ہوا سے زیادہ غلیظ ہے تو لامحالہ شامہ کی لذت اور تکلیف سمع سے زیادہ ہیں اور ذوق (یعنی حس ذائقہ) حس شامہ سے زیادہ غلیظ ہے کیونکہ اس کا آلہ ایک میٹھی رطوبت ہے جو پانی کے درجے میں ہے اس لیے ذوق کی لذت اور تکلیف (بہ نسبت دوسرے

پانچویں فصل

مذکورہ حواس کے) زیادہ ہوگی۔ اور لمس (حس لامسہ) چونکہ سب حواس سے زیادہ غلیظ ہے اس لیے کہ وہ زمین کے بمنزلہ ہے۔ لہذا اوروں سے اس کی منافرت بھی زیادہ قوی ہوگی تو لامحالہ اس میں لذت و تکلیف بھی قوی تر ہوں گے۔
شیخ نے علم النفس کے دوسرے مقالے کی تیسری فصل میں بیان کیا ہے کہ بعض حواس ایسے ہیں کہ ان کے محسوسات میں نہ لذت ہوتی ہے اور نہ الم اور ان (حواس) میں سے بعض ایسے ہیں جو اپنے محسوسات کے توسط سے لذت اور تکلیف اٹھاتے ہیں۔ وہ حس جس کے لیے نہ لذت ہے اور نہ الم جیسے بصر تو یہ رنگوں سے نہ لذت حاصل کرتی ہے اور نہ تکلیف اٹھاتی ہے۔ بلکہ اندر سے نفس لذت و تکلیف اٹھاتا ہے اور کان کا بھی یہی حال ہے کہ اگر سخت آواز سے کان تکلیف اٹھاتا اور آنکھ لون مفرط (رنگ کے افراط) جیسے شعاع سے (تکلیف اٹھاتی ہے) تو (آنکھ اور کان کا) یہ تکلیف اٹھانا اس حیثیت سے نہیں ہے کہ وہ سنتے اور دیکھتے ہیں بلکہ (یہ تکلیف) تلمس (چھونے) کی حیثیت سے ہے۔ کیونکہ اس میں الم لمسی (یعنی چھونے کی تکلیف) پیدا ہوتی ہے۔ اور اس طرح اس کے زائل ہوجانے سے اس میں لمسی لذت پیدا ہوتی ہے۔ اگر شم اور ذوق جب کسی منافر (یعنی ناگوار) یا ملائم (یعنی خوشگوار) کیفیت سے متکیف ہوں تو یہ دونوں تکلیف بھی اٹھاتے ہیں اور لذت بھی حاصل کرتے ہیں۔ مگر
لمس۔ (یعنی قوت لامسہ) کبھی ملموسہ کیفیت سے تکلیف اٹھاتی ہے اور کبھی ۳۹۸
اس سے لذت حاصل کرتی ہے اور کبھی (حس لامسہ) بغیر کسی کے توسط کے تکلیف و لذت اٹھاتی ہے بلکہ اس (تکلیف و لذت) کا سبب تفرق اتصال اور اس (تفرق اتصال) کا التیام (یعنی بجر جانا) ہو جاتا ہے۔ شیخ کا یہ بیان ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بے شبہہ آنکھ کا ملائم دیکھنا ہے۔ پھر شیخ نے یہ ادعا کیسے کیا کہ آنکھ اس سے لذت نہیں حاصل کرتی۔ حالانکہ لذت کی تعریف اس نے یہ کی ہے وہ (یعنی لذت) ملائم کا ادراک ہے۔ تو ہم (اس کے جواب میں) کہیں گے کہ ہم اس سے متفق نہیں ہیں کہ آنکھ میں قوت مدرکہ

پانچویں فصل

ہے بلکہ (دراصل) دیکھنے اور سننے والا خود نفس ہے اور یہ اعضاء ان ادراکات میں اس کے آلات ہیں لہذا ہماری طرف سے اس اشکال کی مدافعت ہوگئی مگر شیخ کے مذہب پر یہ عذر ہوگا کہ رنگ قوتِ باصرہ کے ملائم نہیں ہیں کیونکہ قوت باصرہ کا رنگوں سے انفعال محال ہے۔ ہاں رنگوں کا ادراک ایک ایسا امر ہے جو قوت باصرہ کا ملائم ہے۔ مگر شیخ نے ملائم کے حاصل ہونے کو لذت نہیں قرار دیا بلکہ ملائم کے ادراک کو لذت قرار دیا ہے لہذا قوت باصرہ جب دیکھتی ہے تو اس کو وہ ملائم حاصل ہوگیا جو رنگوں کا ادراک ہے مگر اس کو اس ملائم کا ادراک نہیں حاصل ہوا۔ کیونکہ قوت باصرہ کو اس کا ادراک نہیں ہوا کہ وہ رنگوں کی مدرک ہے بلکہ چیزوں کا ادراک نفس کرتا ہے اور اس کا بھی ادراک کرتا ہے کہ اس کو ان چیزوں کا ادراک ہوا تولامحالہ لذت اسی کو حاصل ہوگی ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ ملموسہ کیفیات (چھوئے جانے والی کیفیتیں) کے ساتھ قوت لامسہ کا اتصاف ممتنع ہے۔ پھر تو یہ کیفیتیں اس کی ملائم نہیں ہوئیں کیونکہ ملائم تو وہ ہے جو کسی چیز کا کمال ہو اور کمال کا کمترین درجہ یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کے حاصل ہونے کا امکان ہو بلکہ ملموسات کا ادراک قوت لامسہ کا ملائم ہے۔ پھر ملموسات کا ادراک کرنا اس ادراک کا کام نہیں تو اس کو بھی ملائم کا ادراک نہیں ہوا لہذا یہ لازم آئیگا کہ اس کو لذت نہ ہو۔ حالانکہ شیخ نے اس حاسہ (یعنی حس لامسہ) کو لذت حاصل ہونے کا اعتراف کیا ہے۔

حاصل یہ کہ ان محسوسات کو خواہ یہ تسلیم کیا جائے کہ وہ ان حواس کے ملائم ہیں یا یہ کہا جائے کہ حواس کا ملائم محسوس نہیں (بلکہ) احساس ہے (دونوں صورتوں میں اشکال باقی ہے کیونکہ) اگر محسوسات کو حواس کا ملائم تسلیم کیا جائے تو ان کا ادراک ملائم کا ادراک ہے۔ لہذا بصر کو رنگوں کا ادراک ملائم کا ادراک ہوگا۔ اس کے بعد اس کا یہ کہنا کہ بصر رنگوں سے لذت حاصل نہیں کرتی اس (شیخ) کے اس قول کا مناقض ہے۔ لذت اسی ملائم کا ادراک ہے لیکن اس کو اگر وہ نہ مانے اور اس کا یہ ادعا ہو کہ ان حواس کا ملائم وہی احساس ہے نہ کہ ۳۹۹

پانچویں فصل

محسوس تو (یہ دو حال سے) خالی نہ ہوگا۔ یا تو وہ یہ کہے گا کہ ملائم کا حاصل ہونا ہی لذت ہے یا یہ کہے گا کہ جو ملائم حاصل ہوتا ہے اس کا ادراک ہی لذت ہے اگر وہ پہلی بات کہے تو اس کو لذت بصر کے قول کا تسلیم کرنا لازم آیا۔ اور اگر اس نے دوسری بات کہی تو اس کو یہ لازم آیا کہ حسِ لمس کی لذت ثابت نہو۔ کیونکہ ملموسات اس کے ملائم نہیں بلکہ ان کا احساس (حسِ لمس کا ملائم) ہے پھر اس احساس کا اس (یعنی حس لمس) کو ادراک نہیں۔ تو اس کو ملائم کا (بھی) ادراک نہیں ہوا۔ لہذا یہ ضروری ہوا کہ اس کو لذت (حاصل) نہو اشکال کی بس یہی وجہ ہے۔

چوتھا باب

باقی نفسانی کیفیتیں

اس میں سات فصلیں ہیں

پہلی فصل

صحت اور مرض اس میں چھ مباحث ہیں

پہلی بحث۔ ان کی تعریف سے متعلق ہے۔ شیخ نے قانون کی پہلی فصل میں صحت کی۔ یہ تعریف کی ہے کہ وہ (یعنی صحت) ایک ایسا ملکہ یا حالت ہے جسکے سبب اس کے موضوع سے افعال سلیم صادر ہوتے ہیں۔ مگر اسی کتاب کے دوسرے فن کی پہلی تعلیم کی دوسری فصل میں شیخ نے صحت کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ ایک ایسی ہیئت ہے کہ جس کے سبب سے انسانی بدن اپنے

مزاج اور ترکیب میں اس طرح کا ہو جاتا ہے کہ اس سے تمام افعال درست اور سلیم صادر ہوتے ہیں۔ اور اس (شیخ نے) مرض کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ (یعنی مرض) انسانی بدن کی ایسی ہیئت ہے جو اس (یعنی صحت) کی ضد ہے اور منطق شفاء کے ساتویں قاطیغوریاس (مقولات عشر) کی دوسری فصل میں اس (یعنی صحت) کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ حیوانی جسم میں ایک ایسا ملکہ ہے جس کے سبب سے افعال طبعی وغیرہ غیر ماؤف طبعی مجریٰ پر صادر ہوتے ہیں اور مرض وہ حالت یا ملکہ ہے جو اس کا مقابل ہے۔ لہذا اس (یعنی بدن انسانی) کے افعال (مرض کی حالت میں) پورے طور پر ایسے (یعنی صحت کی حالت کے سے) نہیں ہوتے بلکہ (بحالت مرض) یہاں فعل میں آفت پیدا ہو جاتی ہے ہم کہتے ہیں کہ ان تعریفوں میں شیخ نے جن امور کو جنس کی جگہ پر بیان کیا ہے وہ بلحاظِ عموم وخصوص مختلف ہیں ان میں سب سے زیادہ عام ہیئت (کا لفظ ہے) کیونکہ شیخ نے جب اس کو کیفیت کی رسم میں بیان کیا تو اس کے بعد اس کا بھی ذکر کر دیا جو کیفیت کو باقی اور اعراض سے ممتاز کرتی ہے اگر (لفظ) ہیئت اعراض کے تمام اجناس پر (جنس کے طور پر) نہ کہا جاتا تو اسکا ہیئت ہونا بیان کر دینے کے بعد اس چیز کے بیان کی ضرورت نہ ہوتی جو کیفیت کو غیر کیفیت سے ممتاز کرتی ہے۔ پھر اس کے بعد اس نے حال وملکہ (کی تعریف) میں جس کو جنس کی جگہ قرار دیا ہے وہ اول سے (بھی) زیادہ خاص ہے پھر اس کے بعد ملکہ کو جس (تعریف) میں معین طور پر جنس کی جگہ قرار دیا ہے وہ دوسرے سے زیادہ خاص ہے۔ یہ (ان) امور کا خلاصہ ہے۔ جو ان رسوم (معرفت بالخاصہ) میں جنس کی جگہ پر بیان کئے گئے ہیں۔ لہذا پہلے ہمیں ان کا خلاصہ (بھی) کر دینا چاہئے جو اس میں فصل کی جگہ بیان کئے گئے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ پہلی تعریف میں اس (شیخ) کا یہ کہنا کہ "صحت کی بدولت اس کے موضوع سے افعال سلیم صادر ہوتے ہیں" اس (تعریف) میں اسکے سوا کوئی اور اعتبار نہیں کیا گیا کہ اس کے موضوع سے جو فعل صادر ہوگا وہ سلیم ہوگا۔ لہذا جب نباتات سے ان کے افعال جذب اور ہضم سلیم ہوں تو ان

۴۰۰

پہلی فصل

(کے مزاج) کا صحیح ہونا ضروری ہوا۔ لہذا اس رسم میں نباتات اور حیوانات کی صحت (شامل) اور یہ تعریف دونوں کی جامع ہے۔ مگر (شیخ نے) جو تعریف شفا میں بیان کی ہے کہ "وہ (صحت) جسم حیوانی کا وہ ملکہ ہے جس کی وجہ سے اس کے طبعی افعال کا صدور ہوتا ہے" تو یہ (تعریف) پہلی (تعریف) سے زیادہ خاص ہے۔ کیونکہ اس میں نباتات کی صحت داخل نہیں ہوتی لیکن اس میں باقی اور تمام حیوانات کی صحت داخل ہو جاتی ہے۔ مگر قانون کے دوسرے مقام پر جو تعریف بیان کی ہے یعنی "وہ (صحت) ایک ایسی ہیئت ہے جس کے سبب سے بدنِ انسانی ایسا ہوتا ہے کہ اس سے اسطرح کا صدور ہو" تو یہ (رسم) سب (رسوم) سے زیادہ خاص ہے۔ کیونکہ اس میں سوائے صحت انسان کے کوئی اور چیز داخل نہیں۔ ان رسوم کے معنی کے خلاصے کے متعلق بس یہی کہنا ہے حاصل یہ کہ ان (رسوم) میں عموم و خصوص کا اختلاف ہے۔

دوسری بحث اس کے متعلق ہے کہ صحت آیا حال و ملکہ کے تحت داخل ہے یا نہیں۔ ایک کہنے والا دو وجہوں سے اس کو نہیں مان سکتا۔ اول یہ کہ صحت اور مرض ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ لہذا ان دونوں کا ایک ایک جنس کے تحت داخل ہونا ضروری ہے۔ بس اگر صحت حال و ملکہ کے تحت داخل ہے تو مرض کا بھی ان دونوں کے تحت داخل ہونا ضروری ہے ورنہ نہیں۔ ۲۰۱

پھر اطباء کا اس پر اتفاق ہے کہ مفرد امراض کی اجناس تین ہیں۔ سوءِ مزاج مفرد۔ سوءِ ترکیب اور تفرق اتصال۔ (ان تینوں میں سے) سوءِ مزاج تو حال و ملکہ کے تحت داخل نہیں۔ کیونکہ سوءِ مزاج ایسا الم ہے جو اسی وقت حاصل ہوتا ہے جبکہ چاروں کیفیتیں جیسی ہونی چاہئیں اس سے اس طرح کم یا زیادہ ہوں کہ اس کمی یا بیشی کے ساتھ (موضوع کے) افعال سلیم باقی نہ رہیں۔ یہاں دو امر ہیں ایک کیفیت غریبہ دوسرے بدن کا اس سے موصوف ہونا۔ اگر خود کیفیت غریبہ کو مرض قرار دیا جائے جیسے خود حرارت غریبہ

پہلی فصل

کو بخار (حمی) قرار دیا جائے جس کی شیخ نے صراحت کی ہے (تو اس کے بموجب) مرض مزاجی حال و ملکہ کے تحت داخل نہیں۔ کیونکہ مخصوص حرارت مرض ہے۔ اور حرارت کا تعلق اس نوع سے ہے جس کا نام انفعالیات اور انفعالات ہے نہ کہ اس نوع سے جسکا نام حال و ملکہ ہے اور اگر خود اس کیفیت کو مرض نہ قرار دیا جائے بلکہ بدن کے اس سے موصوف ہونے کو مرض قرار دیا جائے تو یہ مقولہ ان ینفعل ہے اور حال و ملکہ سے اس کا تعلق نہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ مرض مزاجی حال و ملکہ کے تحت داخل ہیں۔ رہا مرض ترکیبی تو اس سے مراد مقدار یا عدد یا وضع یا شکل ہے یا مجری کے انسداد سے افعال میں خلل کا پیدا ہو جانا ہے اور ان میں سے کوئی چیز بھی حال و ملکہ کے تحت داخل نہیں بمقدار و عدد اس لیے (داخل نہیں) کہ وہ دونوں (مقولہ) کم کے تحت داخل ہیں۔ کیف کے تحت داخل نہیں۔ رہی وضع تو وہ خود ایک مستقل مقولہ ہے اور شکل اس لیے کہ وہ اگرچہ کیف کے تحت داخل ہے لیکن حال و ملکہ کے تحت داخل نہیں۔ بلکہ ان کیفیتوں کے تحت داخل ہے جو کمیتوں سے مخصوص ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان امور سے بدن کا موصوف ہونا مرض ہے تو یہ (مقولہ) ان ینفعل کے تحت داخل ہوگا جیسا ہم بیان کر چکے ہیں۔

رہا تفرق اتصال تو اس سے مراد اس چیز کا عدم اتصال ہے جس کا کام متصل رہنا ہے اور عدمی امور حال و ملکہ کے تحت داخل ہونا تو در کنار کسی مقولے کے تحت بھی داخل نہیں ہوتے بس ثابت ہوا کہ یہ (یعنی تفرق اتصال بھی) نہیں۔ اور نہ امراض کے اجناس میں سے کوئی جنس حال و ملکہ کے ۴۰۲
تحت داخل ہے۔ لہذا صحت بھی ان (یعنی حال و ملکہ) کے تحت داخل نہ ہوگی۔

دوسرے یہ کہ عناصر کا جب ایک دوسرے کے ساتھ امتزاج ہوتا ہے تو ان کی کیفیتوں کی سورتیں (تیزیاں) کم ہو جاتی ہیں۔ اور اسوقت ان (میں) دو امور کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے ایک ایسی کیفیت (پیدا ہو جاتی ہے) جو حرارت برودت رطوبت اور یبوست کے درمیان متوسط ہوتی ہے۔ مثلاً حرارت منکسر ہو جاتی ہے یا برودت منکسر ہو جاتی ہے یا رطوبت منکسر

پہلی فصل

ہوجاتی ہے یا یبوست منکسر ہوجاتی ہے دوسرا قوی اور دوسری کیفیتیں جیسے طبیعت یا نفس یا رنگ یا مزہ۔

جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ جس کا نام صحت رکھا گیا ہے وہ یا تو ان اجزاء کا اجتماع ہوگا یا وہ منکسرہ کیفیتیں ہوں گی جو مجموعے کو حاصل ہوتی ہیں۔ یا قوی اور باقی دوسری کیفیتیں ہوں گی جو اس کی تابع ہیں۔ رہا ان اجزاء کا اجتماع یا ان میں سے بعض کا بعض میں اثر کرنا اور بعض کا بعض سے متاثر ہوجانا تو یہ سب نسبی مقولات سے ہیں۔ لہذا وہ حال و ملکہ کے تحت داخل نہیں۔ رہیں یہ منکسرہ کیفیتیں تو یہ اس نوع کے تحت داخل ہیں جس کا نام انفعالات اور انفعالیات ہے لہذا یہاں سوا قوی کے اور کچھ نہیں باقی رہا۔ اگر صحت سے مراد یہی قوی ہیں تو صحت کا حال و ملکہ کے تحت داخل کرنا درست ہوگا۔ مگر اس سے یہ لازم آئے گا کہ مرض صحت کا مقابل نہو۔ لہذا ثابت ہوا کہ صحت کو حال و ملکہ کے تحت داخل کرنا (بھی) مشکل ہے۔

تیسری بحث۔ قانون کے اول (حصے) میں صحت کی جو تعریف مذکور ہے اس پر چار شک بیان کئے گئے ہیں۔ پہلا۔ کلمہ او (یعنی لفظ یا) تردید کے لیے ہے۔ حالانکہ تحدید کی غرض اثبات ہے اور ان دونوں (تحدید و تردید) کے درمیان تباین ہے۔ دوسرا (شک) اس (یعنی صحت) کے سبب اس کے موضوع سے افعال سلیمہ کا صدور ہوتا ہے۔ یہ کلام غیر منتظم ہے۔ کیونکہ اس کا یہ قول کہ "افعال کا صدور ہوتا ہے"۔ یہ خبر دیتا ہے کہ اس کا مبداء وہی حال و ملکہ ہے۔ پھر اس کا یہ قول کہ "اس کے موضوع سے" یہ ظاہر ہوتا ہے کہ افعال کا مبداء موضوع ہے حالانکہ ان دونوں (یعنی حال و ملکہ اور موضوع) کے درمیان تباین ہے۔

تیسرا (شک)۔ ملکہ کو حال پر کیوں مقدم کیا۔ (یعنی ملکہ کو حال سے پہلے کیوں بیان کیا) حالانکہ وصف پہلے حال اور پھر ملکہ ہوجاتا ہے۔ چوتھا (شک) سلیم خود صحیح ہے۔

لہذا اس (یعنی سلیم) سے صحت کی تعریف (ایسی ہے جیسی) کسی چیز کی تعریف خود اسی سے ہو۔ مگر ہم کہتے ہیں حال کے متعلق تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے ۲۰۳

پہلی فصل

کہ ملکہ سے اس کی مخالفت کسی ذاتی امر میں نہیں بلکہ ایسے امر میں ہے جو عرضی اور زائل ہے۔ یعنی کیفیت کا راسخ ہونا اور راسخ نہ ہونا اس بناء پر صحت کو حال یا ملکہ کے تحت داخل کرنے کے بارے میں شک ہو تو یہ لازم نہیں آئے گا کہ صحت کے مقومات میں سے کسی مقوم کے متعلق شک ہوا۔ بلکہ (یہ شک) اس (یعنی صحت) کے عوارض کے بارے میں ہوگا۔ اور اس کلام میں یہ مقدر ہونا (سمجھا جائے گا) گویا اس نے یوں کہا کہ صحت ایک نفسانی کیفیت ہے خواہ وہ راسخ ہونے والی ہو یا زائل ہونے والی جس کا موضوع ایسا اور ایسا ہوتا ہے تو ثابت ہوا کہ یہ تردید مضر نہیں دوسرے شک کا حل یہ ہے کہ افعال کا فاعل خود صحت نہیں بلکہ صحیح ہے۔ مگر صحیح سے یہ افعال اسی وقت ہو سکتے ہیں جبکہ اس کے ساتھ صحت کا قیام بھی ہو۔ لہذا صحت وہ وصف ہے جس کے سبب سے اس کے موضوع سے افعال سلیم کا صدور ہوتا ہے۔ شیخ نے صحت کی جو تینوں تعریفیں بیان کی ہیں ان میں اس باریکی کا لحاظ رکھا ہے۔ تیسرے (شک) کا (حل) یہ ہے کہ ملکہ کو حال پر بیان میں یا تو اسلیے مقدم کیا کہ ملکہ حال کی غایت ہے اور غایت علیت پر مقدم ہوتی ہے یا اس لیے کہ ملکہ کے صحت ہونے پر سب کو اتفاق ہے اور حال کے صحت ہونے پر ان میں (باہم) اختلاف ہے لہذا متفق کی مختلف پر تقدیم ضروری ہوئی۔ چوتھے (شک) کا حل یہ ہے کہ افعال میں صحت ایک محسوس امر ہے مگر بدن میں وہ (یعنی صحت) غیر محسوس ہے اور غیر محسوس کی تعریف محسوس سے جائز ہے۔

چوتھی بحث (شیخ کی بیان کردہ صحت کی) دوسری رسم کے متعلق ہے۔ یعنی اس (شیخ) کا یہ قول کہ وہ (صحت) ایسی ہیئت ہے جس کے سبب سے انسانی بدن اپنے مزاج اور ترکیب میں اس طرح کا ہو جاتا ہے کہ اس (یعنی انسانی بدن) سے تمام افعال صحیح اور درست صادر ہوتے ہیں اس (تعریف) پر تین شکوک ہیں۔ اول یہ کہ اس نے صحت کو انسانی بدن کے اس طرح ہونے کی علت قرار دی ہے کہ اس سے افعال کا صدور ہوتا ہے اور یہ صرف قوی

کا کام ہے نہ کہ صحت بمعنی اعتدال کا جو مرض کی مقابل ہے۔ یہ (شک) پہلی تعریف کے متعلق بھی پیدا ہوتا ہے۔

دوسرا (شک) یہ کہ اس لئے تعریف میں انسانی بدن کی جو قید لگائی ہے وہ درست نہیں کیونکہ صحت باقی اور حیوانات بلکہ نباتات میں بھی تو پائی جاتی ہے۔ تیسرا (شک یہ ہے کہ) اس (تعریف) میں اس لئے مزاج و ترکیب
٤٠٤ کا ذکر کیا ہے اور اس میں اتصال کا ذکر نہیں کیا۔ اگر وہ یہ کہے کہ جب میں نے ترکیب و اتصال کو بیان کر دیا جو ترکیب کے تحت شامل ہیں تو اتصال کے ذکر کی ضرورت نہ تھی تو ہم یہ کہیں گے کہ امتزاج بھی تو ترکیب کے تحت شامل ہے۔ ہاں فرق یہ ہے کہ عناصر کے اجزاء میں استحالہ کے ساتھ ترکیب حاصل ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ ان سے اعضاء بسیطہ کی تکوین ہو جائے اور اعضاء بسیطہ میں ترکیب حاصل ہوتی ہے مگر ان میں استحالہ نہیں ہوتا اور جب امتزاج ترکیب کی اقسام میں سے ایک قسم ہے تو اس (امتزاج) کو اس کا قسیم قرار دینا غلط ہے۔ حاصل یہ کہ مزاج کا ذکر یا تو زاید ہے یا (لفظِ) اتصال حذف ہونے کی وجہ سے ناقص ہے۔ ان مباحث کے وقت ظاہر ہوتا ہے کہ ہمیں بھی صحت کی وہی تعریف کرنی بہتر ہے جو قدماء نے کی ہے۔ یعنی صحت وہ ہے کہ جس کے ساتھ بدنِ حیوانی اپنی ترکیب میں (اس طرح کا) ہوتا ہے کہ اس سے تمام افعال سلیم صادر ہوتے ہیں اور ہم نے (اس تعریف میں) اس کے ساتھ کہا اس کے سبب نہیں کہا۔ تاکہ (یہ تعریف) صحت بمعنی اعتدال پر (بھی) صادق آئے۔ رہے مزاج اور اتصال تو یہ دونوں ترکیب میں داخل ہیں۔

پانچویں بحث

صحت اور مرض کا تقابل

قانون میں اس لئے بیان کیا ہے کہ مرض وہ ہیئت ہے جو صحت کی ضد ہے۔ مگر منطق شفاء کے ساتویں قاطیغوریاس (مقولات عشر) کی دوسری فصل میں بھی اس کو بیان کیا ہے۔ لیکن شفاء کے اسی مقالے کی تیسری فصل کے آخر میں یہ بیان کیا ہے کہ مرض بھی بحیثیت مرض ہونے کے درحقیقت ایک عدمی (امر) ہے۔ مگر اس سے میری مراد اس کے مزاج یا الم ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس (شیخ) نے اس تقابل کو عدم وملکہ کا تقابل قرار دیا ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ (شیخ) کی یہ دونوں باتیں ایک دوسرے کی نقیض نہیں۔ کیونکہ شیخ کے پاس صحت سے مراد وہ امر ہے جسکی وجہ سے اسکے موضوع سے فعلِ سلیم صادر ہوتا ہے۔ لہذا یہ امر لامحالہ وجودی ہوگا۔ رہا مرض کے وقت تو یہاں دو امر ہیں۔ ایک اس امر کا عدم (یعنی تندرست تندرست نہ رہا) ہے جو افعال سلیم کا مبداء تھا دوسرے غیر ملائم افعال کے مبداء کا حاصل ہونا۔ اگر اول کو مرض قرار دیا جائے تو اسکے اور صحت کے درمیان جو تقابل ہے وہ عدم وملکہ کا تقابل ہوگا اور ۴۰۵
اگر دوسرے کو مرض قرار دیا جائے تو اسکے اور صحت کے درمیان جو تقابل ہے وہ تقابل تضاد ہوگا۔

چھٹی بحث

صحت اور مرض کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔

شیخ نے بیان کیا ہے کہ جس شخص کا یہ گمان ہے کہ صحت اور مرض کے درمیان ایک وسط ہے یعنی وہ حال جو نہ تندرستی ہے نہ بیماری تو یہ اس نے محض اس لیے کہا کہ جس کا وسط ہوتا ہے اور جس کا وسط نہیں ہوتا۔ ایسی چیز پر نظر کرتے وقت جن شرطوں کی رعایت ہونی چاہیئے وہ اس کے ذہن میں نہیں رہیں حالانکہ وہ شرطیں یہ ہیں کہ ایک ہی موضوع بعینہ ایک ہی زمانے میں فرض کیا جائے اور حیز و جہت بھی بعینہ ایک ہو اور اعتبار بھی بعینہ ایک ہو اور جب اس طرح فرض کیا جائے اور موضوع کا ان دونوں امور سے خالی ہونا جائز ہو تو یہاں واسطہ (یعنی درمیانی حالت) ہوگا اور اگر ایک انسان فرض کیا جائے اور اس کے ساتھ ایک عضو یا بعینہ اعضاء کا ایک زمانے میں اعتبار کیا جائے تو یہ جائز ہوگا کہ سوائے ترکیب کے معتدل مزاج اس طرح ہو کہ اس سے وہ تمام افعال سلیمہ صادر ہوں جن سے عضو یا اعضاء کی تکمیل ہوتی ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو یہاں کوئی واسطہ ہوگا اور یہ ضروری ہے کہ معتدل مزاج سوائے

ترکیب کے ہو یا معتدل مزاج سوائے ترکیب کے نہ ہو یہ یا تو اسلئے کہ ان دونوں میں سے
ایک دوسرے کے بغیر ہے یا اسلئے کہ وہ ایسا نہیں ! ورنہ ان دونوں میں سے
ایک ہے۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان واسطہ نہیں ہے۔ یہ ان کا
بیان ہے۔ مگر میں کہوں گا کہ اس بارے میں جو نزاع ہے وہ لفظی نزاع
کی طرح ہے۔ کیونکہ جس کا یہ ادعاء ہے کہ صحت اور مرض کے درمیان کوئی
واسطہ نہیں۔ صحت سے اس کی مراد کسی ایک عضو، یا بہت سے اعضاء
کا ایک وقت یا بہت سے اوقات میں اس طرح ہونا کہ اس سے افعال سلیم
کا صدور ہو۔ اور مرض سے اس کی مراد یہ ہے کہ ایسا نہ ہو اور اگر صحت و
مرض سے ہم یہ مراد لیں تو ان دونوں کے درمیان واسطہ نہیں۔

مگر جس نے حالت متوسطہ (صحت و مرض کی درمیانی حالت) کو ثابت
کیا ہے۔ صحت سے اس کی مراد یہ ہے کہ تمام اعضاء اس طرح ہونگے ان سے
افعال سلیمہ کا صدور ہو۔ اور مرض سے اس کی مراد تمام اعضاء کا اس طرح
ہونا کہ ان کے افعال ماؤف ہوں۔ صحت اور مرض سے جب یہ مراد ٤٠٦
لیجائے تو لامحالہ یہاں حالت متوسطہ ہوگی۔ یعنی بعض اعضاء اس طرح کے
ہوں گے کہ ان سے افعال سلیمہ صادر ہوں اور بعض اس طرح ہونگے کہ ان
سے ماؤف افعال صادر ہوں لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ اختلاف لفظی ہے۔

دوسری فصل

خوشی کے اسباب

اس کے بعد آگے تمھیں معلوم ہو گا کہ ہمارے جو امور اس دنیا میں پیدا ہوتے ہیں ان کا ایک ایسا مبداء ہے جس کا فیض عام ہے اور اس کے فیض میں جو تخصیص ہوتی ہے وہ محض مواد کے اس (فیض) کو قبول کرنے کی تخصیص کے سبب سے ہوتی ہے۔ لہذا ان کے اسباب کا بیان کر دینا (بھی) ہمارا فرض ہے جو ان نفسانی کیفیتوں کے وجود کے معد (تیار کرنے والے) ہوتے ہیں۔

لہذا ہم کہتے ہیں کہ حکماء اور اطباء کا اس پر اتفاق ہے کہ خوشی، غم، خوف اور غضب ایسی کیفیتیں اُن انفعالات کی تابع ہیں جو اس روح کے ساتھ مختص ہیں جس کا محل قلب ہے پھر ہر انفعال شدید (بھی) ہوتا ہے اور ضعیف (بھی) مگر یہ (شدت وضعفِ انفعال) فاعل کے سبب سے نہیں ہوتا بلکہ یہ (انفعال) اپنی شدت وضعف میں محض جوہر منفعل (یعنی نفس منفعل) کے استعداد کی شدت وضعف کا تابع ہوتا ہے اور قوت اور استعداد میں یہ فرق ہے کہ قوت دو ضدوں پر یکساں ہوتی ہے، مگر استعداد دو ضدوں پر یکساں نہیں ہوتی۔ کیونکہ ہر آدمی خوش ہونے اور غمگین

دوسری فصل

ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مگر ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جن میں صرف خوشی کی استعداد ہے اور ان میں بعض ایسے ہیں جن میں صرف غم کی استعداد ہے اور استعداد کے معنی قوت کا وہ استکمال (تکمیل چاہنا) ہے جو دو متقابلوں سے ہر ایک پر قیاس کرتے ہو لہذا ہم کو وہ سبب بھی بیان کر دینا چاہئیے جو خوشی کی استعداد حاصل کرنے کے لیے درکار ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ نفس کو خوشی کے لیے آمادہ کرنے والے امور تین ہیں۔ اول روح کا کم اور کیف کی افضل ترین حالت میں ہونا۔ کم میں اس لیے کہ (اس کی بدولت) روح کی مقدار زیادہ ہو جاتی ہے اور دو امور کیلیے مقدار کی کثرت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ایک اس لئے کہ کم میں جوہر کا زیادہ ہو جانا قوت کی شدت زیادہ ہونے کا موجب ہوتا ہے۔ جیسا آگے آئے گا۔ دوسرا اس لیے کہ جب وہ (یعنی مقدار) زیادہ ہو جاتی ہے تو اس کا ایک کافی حصہ مبداء میں محفوظ رہتا ہے اور اس کا ایک کافی حصہ اس انبساط کے لیے رہ جاتا ہے جو خوشی کے وقت ہوتا ہے کیونکہ یہ اگر تھوڑی ہو تو اس کے سبب سے طبیعت کی تحلیل ہو گی۔ اور روح مبداء کے پاس گھٹ جائے گی جس سے اس میں ۴۰۷
انبساط نہ ہو سکے گی۔

(روح کا افضل حال) کیف میں یہ ہے کہ وہ لطافت و غلظت میں معتدل اور نورانیت میں شدید ہو۔ جب تمھیں یہ معلوم ہو گیا تو یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ غم کی معد (تیار کرنے والی) یا روح کی کمی ہوتی ہے جیسے ناتوان اور وہ لوگ جو بیماری کی وجہ سے کمزور ہو گئے ہوں اور بڈھے امراض کے شکار۔ اس کی (یعنی روح کی کیف میں) غلظت (ایسی ہے) جیسے سوداوی اور سن رسیدہ لوگوں کی کہ انکی ارواح میں کثافت کی وجہ سے انبساط نہیں پیدا ہوتی اور اس (روح کی) کیف میں رقت ایسی ہے جیسی عورتوں میں اور ان لوگوں میں ہوتی ہے جو بیماری کی وجہ سے ناتوان ہو گئے ہوں یہ کہ ان لوگوں کی ارواح میں پوری انبساط نہیں ہوتی اس (یعنی روح) کی ظلمت ایسی ہے جیسے سوداوی لوگوں کی۔

دوسرا (امر جو نفس کو خوشی کے لیے تیار کرتا ہے) خارجی امور ہیں

اور یہ بہت سے ہیں۔ شیخ کہتا ہے ان میں سے بعض قوی، بعض کمزور، بعض ان میں سے مشہور اور بعض غیر مشہور ہیں۔ اور ان میں سے بعض وہ ہیں کہ عادت کے سبب سے ان کا شعور جاتا رہا ہے اور وہ محسوس ہی نہیں ہوتے اور ہمیں ان کو شمار کرنے کی ضرورت نہیں۔ جن کے اسباب قوی اور ظاہر ہیں۔ دوسرے (یعنی خوشی کے وہ اسباب جو عادت کی وجہ سے محسوس نہیں ہوتے) جیسے حس کا عالم میں تصرف کرنا۔ اس سے لذت یاب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کی ضد یعنی تاریکی میں کھڑا ہونا وحشت ناک ہے اور جیسے کسی شکل کا مشاہدہ ہے کہ اس کے فرحت بخش ہونے کی دلیل غم تنہائی ہے۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ ایک چیز کسی خاص صفت کی ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی ضد اس صفت کی بھی ضد ہو کیونکہ شیخ نے خود کتاب الجدل میں بیان کیا ہے کہ یہ قضیہ (اگرچہ) مشہور ہے مگر فی نفسہ باطل ہے۔ لہذا تاریکی وحشت ناک ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عالم میں حس کا تصرف لذت بخش ہے۔ اس (شیخ) نے کہا ہے جیسے وقت پر مراد کا بر آنا بغیر کسی رکاوٹ کے حسب منشاء کاموں کا ہوتا رہنا اسی طرح ارادے۔ امیدیں گزری ہوئی باتوں کی یاد۔ اور مستقبل کی امید۔ آرزو اور ارمانوں کے تخیلات عجیب وغریب اور انوکھی باتیں (ان سے واقف ہونا اور دوسروں کو واقف کرنا) ہمنشیں کا (اپنی بات کو) توجہ سے سننا اور اس سے اتفاق کرنا) مکروفریب اور ادنی چیز میں غلبہ (یہ سب خوشی کے اسباب ہیں)۔

رہے اسباب غم۔ تو جو امور ہم نے بیان کئے ہیں وہ ان کے مقابل ہیں یعنی گزرے ہوئے خطروں کی یاد (اگلی) اٹھائی ہوئی تکلیفیں۔ یعنی زندگی اور معاملات
۴۰۸ کی ناگوار باتیں۔ مستقبل کی خوفناک چیزوں کا وہم خاصکر اس دنیا سے جدائی کا ضروری ہونا (یعنی موت کا اندیشہ) اور مقصد کی ناکامی۔

تیسرا (امر جو نفس کو خوشی کے لئے تیار کرتا ہے) خوشی کی تکرار نفس کو خوشی کے لیے اور غم کی تکرار نفس کو غم کے لیے تیار کرتی ہے۔ کیونکہ ہر ضد والی صفت جب پیدا ہوتی تو اس صفت کی قوت میں شدت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ

دوسری فصل

استعداد ہو جاتی ہے۔ جس کا بیان تین طرح پر ہے۔

پہلا۔ استقرائی۔ کیونکہ جسم جب پے در پے کئی مرتبہ گرم ہو تو اس میں جلد گرم ہونے کی استعداد (پیدا) ہو جاتی ہے اور اسیطرح جب ٹھنڈا ہو اور جب اس میں تخلخل ہو اور اسی طرح تکاثف ہو اور باطنی قوی اپنے افعال اور انفعالات کی تکرار سے اس کے لیے قوی ملکہ بن جاتے ہیں اور انھیں کے سے (امور) سے اخلاق کا اکتساب ہوتا ہے۔

دوسرا ہر انفعال فعل کی طرف لیجاتا ہے۔ لہذا وہ اس کا مناسب ہوا اور جو کسی چیز کا مناسب ہو وہ اس (چیز) کی ضد کا معاند ہو گا۔ اور ضد کا معاند جب کئی مرتبہ قائم ہو تو اس کے مقابل کی استعداد ناقص ہو جائے گی تو اس ضد کی استعداد زیادہ ہو جائے گی جو اس کی مناسب ہے۔

تیسرا۔ یہ ہے کہ خوشی کے لیے دو امر لازم ہیں۔ ایک قوت طبیعی کی تقویت دوسرے فرحت بخش امور کے لیے روح میں انبساط سے تخلخل کا پیدا ہو جانا اور قوت طبیعی کی تقویت کے تین امور تابع ہیں۔ پہلا روح کے مزاج کا اعتدال۔ دوسرا اس کے بدل ما یتحلل کی پیدائش کی کثرت (یعنی جو حصہ تحلیل ہوا ہے اس کے بدل کا اس سے زیادہ پیدا ہونا) تیسرا تحلیل کے غلبے سے اس (یعنی روح) کی حفاظت۔ تخلخل روح کے دو امر تابع ہیں پہلا لطافت قوام کیلئے حرکت وانبساط کی استعداد۔ دوسرا مادۂ غذائیہ کو اپنی طرف جذب کرنے کے لیے ایسی حرکت انبساطی کرنا جو حرکت غذائی کی جہت غیر ہو کیونکہ جو حرکت اس صفت کی ہو اس کا کام اپنے ما وراء کو اپنے تابع کر لینا ہے۔ کیونکہ اجسام کی پہنائیاں ایک دوسرے کی لازم اور خلاء ممتنع ہے۔ لہذا اس معنی کے اعتبار سے خوشی کی تکرار خوشی کے لیے آمادہ کرتی ہے۔

رہا غم تو اس کے تابع وہ دو وصف ہیں جو خوشی کے تابع دونوں اوصاف کے مقابل ہیں۔ ایک قوت طبیعی کی کمزوری۔ دوسرا روح کا تکاثف جس کا سبب وہ سردی ہوتی ہے جو حرارت عزیزیہ کے فرد ہو جانے کے وقت روح میں انقباض اور شدت احتقان (یعنی روح کا اندر بیٹھ جانا)

دوسری فصل

کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ جو امور ہم نے (اوپر) بیان کئے ہیں ان کے اضداد اس کے تابع ہیں۔

لہذا ثابت ہوا کہ خوشی کا تواتر خوشی کی اور غم کا تواتر غم کی استعداد پیدا کرتا ہے۔ بس یہ سب خوشی کے اسباب ہیں۔

تیسری فصل

شراب پینے والے کی خوشی اور سوداوی کے غم کی شدت کا سبب

شراب پینے والے کو اس لیے مسرت ہوتی ہے کہ شراب جب اعتدال سے پی جائے تو ایسی روح زیادہ پیدا ہوتی ہے جو رقت اور غلظت میں معتدل اور اس کی نورانیت بہت زیادہ ہوتی ہے یہ (شراب پینے والے کی مسرت کا) پہلا سبب ہے (اس کے علاوہ) پھر اس وقت ان دماغی ارواح کا ترطب اور تموج زیادہ ہو جاتا ہے کیونکہ رطب اور مضطرب بخارات ان کی طرف چڑھتے ہیں۔ جنکی رطوبت کے سبب لطیفِ روحانی میں تحریک ضروری ہے اور انکے اضطراب کے سبب تشکیل روحانی بھی ضروری ہے۔ ایسے وقت ان سے حرکات فکریہ میں کام لینا عقل کے لیے دشوار ہو جاتا ہے۔ لہذا قوتِ عقلیہ ان سے اس حد تک کنارہ کش ہو جاتی ہے کہ ان کا مزاج معتدل اور ان کے تموج میں سکون پیدا ہو جائے۔ مگر عقل جب ان ارواح کا استعمال کم کر دیتی ہے تو یہ ارواح اس طرف مشغول ہو جاتی ہیں جو خارجی حواس سے ان پر وارد ہو رہا ہے۔ اور خصوصاً حس ظاہری روح باطنی کی تحریک پر عقل کی تحریک سے زیادہ قدرت رکھتی ہے۔ اسی وجہ

سے جب کوئی چیز عقل کی نافرمانی کرتی ہے تو وہ حس کی مدد سے اُس پر قابو پاتی ہے۔ جیسا علوم ہندسیہ میں ہوتا ہے۔ تو شراب پینے والے کے لیے تین امور جمع ہوئے۔ ایک اس کے جوہر روح کا کم اور کیف میں استکمال۔ دوسرے عقلی فکروں کا جو اکثر غم کا سبب ہوتی ہیں اس سے دور ہو جانا۔ تیسرے اسکے تخیل و تفکر کا خارجی محسوسات کی طرف جو لذت کے اسباب ہیں مشغول ہو جانا۔ لہذا اس کی خوشی لامحالہ مکمل اور اس کی نشاط قوی ہوگی۔ رہا سوداوی کا غم تو اس کا سبب اس کے حق میں ان امور کی ضد ہے جن کو ہم نے (خوشی کے اسباب میں) بیان کیا ہے۔ نیز اُس (سوداوی) کا تخیل قوی ہوتا ہے کیونکہ جو روح دماغ کے بطن اوسط میں ہے اس کی حرکت خشکی کے سبب سے خفیف ہوتی ہے۔ اس لیے کہ سودا سے اس میں یبوست پیدا ہو جاتی ہے پھر اس کے تخیل کی قوت کی وجہ سے اس کا تخیل وحشت ناک فکروں میں اسطرح
نافذ ہوتا ہے کہ اس کے اندر (خوفناک) شکلیں اور تصویریں پیدا ہونے لگتی ۱۴۱۰
ہیں۔ اور یہ چونکہ وحشت کا عام سبب ہے تو اس کو (یعنی سوداوی کو) یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ واقعی ہیں لہذا وہ ہمیشہ خوف اور غم میں مبتلا رہتا ہے۔

چوتھی فصل

ضعفِ قلب اور توحش ۔ قوت قلب اور نشاط کا باہمی فرق

اس کی پانچ وجہیں ہیں ۔ پہلی یہ کہ ہر ضعیف قلب (کمزور دل والا) بہت غمگین نہیں ہوتا اور نہ اس کا عکس ہوتا ہے (یعنی ہر غمگین ضعیف قلب نہیں ہوتا) نیز نہ ہر قوی القلب بہت خوش ہوتا ہے اور نہ اسکا عکس (یعنی ہر خوش رہنے والا قوی قلب نہیں ہوتا) اسلیے کہ (ان کے) حدود ایک دوسرے کے مخالف ہیں کیونکہ ضعف قلب ایسی حالت ہے جو کسی خوف دلانے والے (امر) کی برداشت کی کمی کے لحاظ سے قیاس کی گئی ہے ۔ اور ضیق الصدر (تنگ دلی) وہ حالت ہے جو وحشت پیدا کرنیوالے امر کے برداشت کی کمی کے لحاظ سے قیاس کی گئی ہے اور بدنی موذی کو مخوف (خوف دلانے والا) اور نفسانی موذی کو موحش (وحشت پیدا کرنے والا) کہتے ہیں (دوسری (وجہ) یہ کہ (ان کے) لوازم بھی مختلف ہیں ۔ ضعفِ قلب بھاگنے کی تحریک کرتا ہے اور توحش اور ضیق صدر دفع اور مقاومت کی (تحریک کرتے ہیں) اسی وجہ سے اکثر ضعف قلب میں قوت غائب ہو جاتی ہے ۔ اور توحش کے وقت میں ہیجان زیادہ ہو جاتا ہے ۔ تیسری (وجہ) ضعف قلب میں دو

چوتھی فصل انفعال ہوتے ہیں۔
تکلیف اٹھانے کا انفعال۔ اور (ایذا دینے والی چیز سے) دور ہونے کی حرکت کی طرف شوق کا انفعال اور تنگی سینہ میں ایک ہی (یعنی صرف تکلیف اٹھانے کا) انفعال ہوتا ہے۔ اور اس سے بھاگنے کی طرف اشتیاق لازم نہیں آتا۔ بلکہ بعض وقت کسی دوسری غرض سے اس کے مقتضی کو اختیار کرلیتا ہے تو یہ اختیاری شوق ہوا حیوانی شوق نہیں۔ اور بعض وقت اس (موذی) کو پکڑنے کی مقاومت اختیار کرتا ہے۔ چوتھی وجہ ان کے) بدنی لوازم بھی ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ کیونکہ ضعفِ قلب کا لازم یہ ہے کہ جب اس کو اس کا خاص موذی حاصل ہو تو حرارتِ غریزی میں خمود (آگ کا ٹھنڈا ہونا) اور برودت کا غلبہ ہو جائے۔ حالانکہ ضیق الصدر کا لازم یہ ہے کہ جس وقت اس کا خاص موذی حاصل ہو تو حرارتِ غریزیہ بھڑک اٹھے۔ پانچویں وجہ اسکے استعدادی اسباب بھی ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ کیونکہ ضعف قلب لامحالہ
۴۱۱ کبھی روح کی حد سے زیادہ رقت اور مزاج کی سردی کا تابع ہوتا ہے۔ اور ضیق الصدر کبھی روح کی کثافت اور مزاج کی سختی کا تابع ہوتا ہے۔

پانچویں فصل

باقی اور عوارض کے اسباب

تمام نفسانی عوارض کے ساتھ روح کی حرکات بھی ہوتی ہیں۔ یہ حرکتیں یا تو داخل کی طرف ہوں گی یا خارج کی طرف اور یہ بھی دفعۃً ہوں گی یا بتدریج۔ جو حرکت خارج کی طرف ہے اگر وہ دفعۃً ہو تو وہ ایسی ہے جیسے غضب میں (ہوتی ہے) اور اگر (روح کی حرکت خارج کی طرف) دھیرے دھیرے ہو تو وہ ایسی ہے جیسے لذت اور معتدل خوشی میں ہوتی ہے اور داخل کی طرف حرکت یا تو دفعۃً ہوگی جیسے ڈر کے وقت یا روح کی حرکت داخل کی طرف دھیرے دھیرے ہوگی جیسا رنج کے وقت ہوتا ہے۔

کبھی ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ ایک ہی وقت دو جہتوں میں حرکت ہوتی ہے (مگر یہ اس وقت ہوتا ہے) جب کہ عارض ایسا ہو کہ اس کو دو عارض لازم ہوں۔ جیسے ہَمّ (غم و اندوہ) کہ کبھی اس کے ساتھ غضب اور حزن دو عارض ہوتے ہیں۔ لہذا دونوں حرکتیں مختلف ہوتی ہیں اور جیسے شرمندہ کہ کبھی پہلے باطن کی طرف (اس کی روح کا) انقباض ہوتا ہے۔

پانچویں فصل

پھر وہ عقل کی طرف لوٹتی ہے تو منقبض میں انبساط پیدا ہوتا ہے اور وہ اوپر کی طرف پھیل جاتی ہے اور رنگ سرخ ہو جاتا ہے واضح ہو کہ بعض لوگوں نے انھیں نفسانی عوارض کو یہ قرار دیا ہے کہ خود یہی انفعالات ہیں ان کا قول ہے کہ غضب دل کے خون کا غلیان (جوش) ہے۔ اور قلب کا انحصار اور روح کا انقباض جس میں ہو بس وہی غم ہے۔ دل اور خون کا انبساط سرور (یعنی خوشی) ہے مگر یہ باطل ہے۔ بلکہ غضب وہ نفسانی کیفیت ہے جو دل کے خون کے غلیان کے وقت حاصل ہوتی ہے اور اسی طرح باقی اور عوارض کی قسموں کے متعلق بھی کہا جائے گا۔

چھٹی فصل

ان ارواح کی کیفیت جو ان کیفیتوں کی حامل ہیں

بہت سا صاف خون اگر مزاج اور قوام میں معتدل ہو تو خوشی کے لیے
آمادہ کرتا ہے اور اگر بہت ہو صاف ہو اور قوام میں معتدل ہو مگر اس کی
سنخونت زیادہ ہو تو وہ غضب کے لیے آمادہ کرتا ہے کیونکہ اس میں اشتعال
کی کثرت اور اس کی حرکت میں سرعت ہے اور اگر خون زیادہ اور صاف
ہے لیکن اس کا قوام رقیق اور اس کی سنخونت ناقص ہے تو وہ بزدلی اور
ضعفِ قلب کی استعداد پیدا کرتا ہے کیونکہ جو روح اس سے پیدا ہوگی اسکی ۴۱۲
برودت کے سبب سے خارج کی طرف اس کی حرکت ثقیل ہوگی اور اسکی
رطوبت کا اشتعال کم ہوگا تو اس میں خوشی اور غضب کی استعداد بھی کم ہوگی
اور اپنی رقت کے سبب آسانی سے تحلیل ہو جائے گی اور اپنی برودت
کے سبب سے اس کی پیدائش بھی کم ہوگی اور گدلا غلیظ خون اور
جس کی حرارت زاید ہو وہ ایسے غم و غصے کی استعداد پیدا کرے گا جو
دیرپا اور فرو نہیں ہوتے۔ غم کی اس لیے کہ اس میں گدلی روح پیدا ہوگی

چھٹی فصل

اور غضب کی اس لیے کہ اس کی حرارت کے سبب سے اس کے اشتعال میں سرعت ہوگی اور غضب کا دیرپا ہونا اس لیے کہ وہ کثیف ہے اور کثیف جب گرم ہوتا ہے تو جلد ٹھنڈا نہیں ہوتا مگر صفراوی اور رقیق خون (والے) کا غصہ جلد تر ہیجان میں آتا اور جلد فرو ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جو روح اس خون سے پیدا ہوتی ہے اس کی حرارت شدید تر ہوتی ہے مگر اس کے ساتھ وہ کثیف نہیں ہوتی اور چونکہ اس کا خون صاف اور چمکیلا ہوتا ہے تو اس کے ساتھ وہ بہت مسرت بخش بھی ہے اور غلیظ غیر مکدر خون میں جب حرارت زیادہ ہو اور (خیال رہے کہ) یہ نادرات میں سے ہے تو ایسے خون والا بہت رنج کرنے والا نہیں ہوتا مگر بہادر اور قوی دل ہوتا ہے اور اس کا غصہ کم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا موجب مسرت غضب سے ٹوٹ جاتا ہے اور موجب غم غضب کی استعداد پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ غضب دفع کی جانب حرکت اور موجب مسرت لذت کا مناسب ہے اور لذت میں جذب کی طرف حرکت ہوتی ہے۔ لہذا اس انسان کا غصہ اس کی روح کے تسخّن (گرم ہوجانا) کی وجہ سے بہت سخت اور عظیم ہوگا۔ اسی طرح وہ کم ڈرنے والا ہوگا۔ اور غلیظ غیر مکدر خون برودت میں زائد ہو تو ایسے خون والا نہ زیادہ غمگین ہوگا نہ زیادہ خوش ہوگا نہ اس کے غضب میں شدت ہوگی۔ اور اس کی بزدلی اس حد تک پہنچی ہوگی کہ وہ بلید (کند ذہن) اور ہر امر میں سلامتی کا طالب ہوگا۔ کیونکہ اس کی روح اس کے خون کے مشابہ ہوگی۔ اور غلیظ مکدر خون والا جس میں برودت زیادہ ہو متوحش بہت غمگین ہوگا۔ اور بغیر کسی بڑی بات کے اس کو غصہ نہ آئے گا مگر اس کے غصے میں حار مزاج کے غصے سے کمتر ثبات ہوگا جو باقی اور تمام اوصاف میں اس کا مشابہ ہے اور اس کے غصے میں رقیق قوام والے کی بہ نسبت ثبات زیادہ تر ہوگا اور یہ بڑا کینہ پرور ہوگا۔

ساتویں فصل

کینہ

واضح ہو کہ کینہ اسی وقت پایا جاتا ہے جب غصہ پائیدار اور انتقام نہ انتہائی آسان ہو نہ انتہائی دشوار۔ غصے کا پائیدار ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر وہ سریع الزوال ۳/۴
ہو تو ایذا دینے والے کی صورت کا خیال میں قرار نہ ہوگا اور نفس انتقام کی طلب کی طرف نہیں کھنچے گا۔ یہ ضروری ہونے کی کہ انتقام انتہائی آسان نہ ہو دو وجہیں ہیں ایک انتقام جب آسان ہوتا ہے تو نفس میں انتقام کی حرکت کا اشتعال ہوتا ہے اور قوت محرکہ سے نفس کا اشتعال اس بات کا مانع ہوتا ہے کہ وہ (نفس) خیال اور یاد میں موذی کی صورت کو محفوظ رکھنے کی طرف مشغول ہو کیونکہ ایک جہت میں نفس کا مشغول ہو جانا اس کو دوسری جہت میں مشغول ہونے سے روکتا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ انتقام کے شوق میں جب شدت ہوتی ہے اور خوف اس کو کم نہ کرے تو وہ اپنے استحکام اور حاصل ہونے کی سہولت کی وجہ سے خیال میں حاصل کی طرح ہو جاتا ہے اور حاصل کے حصول کی طلب نہیں کی جاتی تو لامحالہ اس کی تحصیل کا شوق باقی نہیں رہتا۔ اسی واسطے کمزوروں سے انتقام چونکہ سہل ہے اس لیے اس کا شوق زائل ہو جاتا ہے۔

سانویں فصل رغبت اور رہبت (خوف) دونوں میں خیال کی حالت حقائق پر نہیں بلکہ محاکیات پر مبنی ہوتی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ شہد اگر (کسی وقت) صفراوی قے اور چیز کے مشابہ ہو تو نفس اس سے نفرت کرتا ہے (اسی طرح نفس کو) باقی اور کھانے پینے کی چیزوں سے (بھی) اگر ان کی صورتیں گندے اجسام کی صورتوں کے مشابہ ہوں (تو نفرت ہوتی ہے) اسی طرح جس چیز کا حاصل ہونا آسان ہوتا ہے تو وہ خیال میں بمنزلہ حاصل کے ہوتی ہے اور اس کی تحصیل کا شوق باقی نہیں رہتا۔

(کینے کے لیے) انتقام کا انتہائی آسان ہونا بلکہ محل طمع میں ہونا (یعنی انتقام پورا ہونے کی امید رہنا) اس لیے ضروری ہے کہ موذی جب شاندار ہو جیسے بادشاہ تو اس سے انتقام کی ناامیدی اور خوف شوق انتقام کی صورت کو نفس میں ٹھیرنے سے روکتے ہیں۔

لہذا اس سے ثابت ہوا کہ کینہ اسی وقت پایا جاتا ہے جب ایسے پائیدار غصے کا وجود ہو جو شدت اور فتور (کم ہونا) کے درمیان متوسط ہے اور یہ تو معلوم ہے کہ غضب کا ثبات اسی وقت ہوگا جب خون غلیظ اور مکدر ہو۔ شدت اور فتور کے درمیان غضب کا توسط (متوسط ہونا) اسی وقت ہوگا جبکہ خون ٹھنڈا ہو تو ثابت ہوا کہ غلیظ۔ مکدر۔ برودت کی طرف مائل خون ہی کینے کی استعداد رکھتا ہے۔

۱۴۱۴ ہم نے ان فصلوں کا اکثر حصہ اس رسالے سے محض نقل کر دیا ہے جس کو شیخ نے ادویۂ قلبیہ کے متعلق جمع کیا ہے۔

(اس جگہ) نفسانی کیفیتوں کا یہ آخری کلام ہے۔ ان میں سے جو باقی رہ گئی ہیں ان کو ہم علم النفس میں بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ شانہٗ

چوتھی قسم

مقداروں کی مخصوص کیفیتیں

(اس میں ایک مقدمہ اور تین باب ہیں)

مقدمے میں دو بحثیں ہیں۔ پہلی بحث اس نوع کی حقیقت کے متعلق ہے۔

واضح ہو کہ یہ نوع وہی کیفیت ہے جو پہلے مقدار اور پھر اس (مقدار) کے واسطے سے جسم کو عارض ہوتی ہے۔ کیونکہ مقدار کو پہلے شکل عارض ہوتی ہے۔ انحناء (منحنی ہونا) اور استقامت (مستقیم ہونا) کا بھی یہی حال ہے۔ ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ خلقت سے مراد رنگ اور شکل کا مجموعہ ہے جو جسم طبعی کو پہلے عارض ہوتا ہے۔ کیونکہ جبتک جسم طبعی نہیں وہاں خلقت بھی نہیں تو ہم (اس کے جواب میں) کہیں گے کہ جو امور مقدار کو عارض ہوتے ہیں ان میں سے بعض ایسے ہیں کہ وہ اس کو (مطلق) مقدار ہونے کے سبب سے عارض ہوتے ہیں۔ اور ان میں سے بعض ایسے ہیں جو اس کو اس سبب سے عارض ہوتے ہیں کہ وہ کسی خاص چیز کی مقدار ہے۔ مگر دونوں قسموں میں جو عارض ہے وہ مقدار کا عارض ہے۔ پھر رنگ کی پہلی حامل خود سطح ہے جیسا تمھیں معلوم ہے اور خود جسم رنگین نہیں ہوتا بلکہ اس کے رنگین

ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کی سطح رنگین ہے اور عمق قوت ولاقوت کا حامل چوتھی قسم
جسم کے توسط سے نہیں ہوتا بلکہ جسم ان دونوں (قوت ولاقوت) کا حامل
اپنے مادہ اور صورت سے ہوتا ہے لہذا خلقت دو امر سے مرکب ہے۔
ایک شکل جس کی حامل خود سطح ہوتی ہے۔ دوسرا رنگ اس کی حامل بھی سطح
ہوتی ہے (مگر) یہ طبعی جسم کی انتہا ہونے کی وجہ سے ہے۔ پھر تو خلقت کی
پہلی حامل وہی مقدار ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ
رنگ اور روشنی دونوں اس نوع میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ خود
سطح ان دونوں کی پہلی حامل ہے۔ حالانکہ یہ دونوں تو اس نوع کے تحت داخل
ہیں جس کا نام انفعالیات اور انفعالات ہے۔ لہذا ایک حقیقت
دو مقولوں کے تحت داخل ہو جائے گی اور یہ محال ہے۔

دوسری بحث۔ اس (نوع) کی قسموں سے متعلق ہے جو چار ہیں۔

پہلی (قسم) شکل۔ دوسری (قسم) جو شکل نہیں ہے جیسے خط کے لیے ۴۱۵
مستقیم ہونا اور منحنی ہونا اور سطح کے لیے سطح محدب اور مقعر ہونا۔ تیسری (قسم)
جو رنگ اور شکل کے جمع ہونے سے حاصل ہوتی ہے اسی کا نام خلقت اور
ہیئت ہے۔ چوتھی (قسم) وہ کیفیتیں جو عدد کو عارض ہوتی ہیں جیسے طاق
ہونا اور جفت ہونا اور تثلیث اور تربیع۔

ہم ان قسموں کو ایک دوسرے سے تمیز کرنے کی تحقیق اس طرح
بیان کرتے ہیں کہ جو کیفیت مقدار سے مخصوص ہو وہ یا منفصل (مقدار) سے (مخصوص)
ہوگی جیسے جفت ہونا اور طاق ہونا۔ یا وہ (کیفیت) متصل (مقدار) سے
(مخصوص) ہوگی جس کی چار قسمیں ہیں۔

زمان۔ جسم۔ سطح۔ اور خط۔ مگر زمانہ اور جسم کے متعلق کوئی ایسی دلیل
نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہ دونوں ایسی کیفیت سے مخصوص ہیں
جو طبعی جسم میں بغیر ان کے واسطے کے نہیں پائی جاتی۔ باقی رہے سطح اور
خط تو خط کو مستدیر ہونا اور مستقیم ہونا عارض ہوتا ہے۔ اور سطح کا عارض یا تو اسلیے
اس کو عارض ہوگا کہ وہ خط سے محیط ہوتی ہے۔ یا اس لیے نہ ہوگا۔ پہلا

(عارض) شکل ہے۔ اور دوسرا (عارض) رنگ ہے پھر رنگ اور شکل کے مجموعے کا نام خلقت ہے ہم ان قسموں میں سے ہر ایک کو تین باب میں (یعنی ہر ہر قسم کو ایک ایک باب میں بیان کریں گے)۔ چوتھی قسم

پہلا باب

استقامت (مستقیم ہونا) اور استدارت (مستدیر ہونا)

اس میں سات فصلیں ہیں

پہلی فصل

استقامت اور استدارت کی حقیقت

خط مستقیم کی چار تعریفیں ہیں۔ پہلی تعریف وہ ہے جو اقلیدس نے بیان کی ہے کہ وہ ایسا موضوع ہے کہ اس پر جو نقطے (فرض کئے گئے) ہوں وہ ایک دوسرے کے مقابل ہوں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ خط مستقیم پر جب نقطے فرض کئے جاتے ہیں خواہ وہ کسی مقدار کے ہوں مگر وہ سب کے سب ایک ہی سمت پر ہونگے یعنی ان میں سے کچھ اونچے اور کچھ نیچے نہ ہوں گے بلکہ تخیل کی اضافت کے لحاظ ۱۶۱م

پہلی فصل

سے ان سب کی وضع ایک ہی ہوگی۔ دوسری (خط مستقیم کی تعریف وہ ہے) جو ارشمیدس نے بیان کی ہے کہ وہ سب سے چھوٹا خط جو دو نقطوں کے درمیان اتصال پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر نقطہ کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ اسکے درمیان بہت سے قوسی خطوط اور ایک خط مستقیم کا اتصال پیدا کریں اور یہ (یعنی خط مستقیم) بلحاظ مسافت ممیز ہوتا ہے۔ اس میں ایک اشکال یہ ہے کہ چونکہ مستدیر کا مستقیم ہو جانا ممتنع ہے اس لیے اس کا مستقیم پر انطباق (بھی) ممتنع ہے اور جب اس (مستدیر) کا اس (مستقیم) پر انطباق ممتنع ٹھیرا تو یہ بھی ممتنع ہوا کہ وہ (مستدیر) مستقیم سے زاید یا کمتر ہونے سے موصوف ہو۔ اس کی پوری تقریر تطابق حرکات کے بیان میں آئے گی۔

(مستقیم) کی تیسری (تعریف) خط مستقیم وہ ہے جس کے بعض اجزا بعض کے ساتھ تمام اوضاع میں مطابق ہوں کیونکہ مستقیم سے جب کوئی جزو جدا ہو جاتا ہے تو یہ جزء خط کے باقی اور اجزاء کے ساتھ تمام اوضاع میں منطبق ہوتا ہے۔ حالانکہ مقوس (خط قوسی) سے جب کوئی جز الگ ہو جائے اور پھر اس جز کے خط کا مقوس کے باقی اور اجزاء کے ساتھ انطباق کیا جائے تو یہ بعض وقت منطبق تو ہو جاتا ہے مگر (یہ انطباق) ایک ہی وضع کے ساتھ ہوگا۔ یعنی ان دونوں میں سے ایک کے محدب کو دوسرے کے مقعر میں قرار دیا جائے (تو ان دونوں میں تطابق ہوگا) اور اگر (ان میں سے ایک کے) مقعر کو دوسرے کے مقعر پر قرار دیا جائے تو (ان دونوں کا) تطابق ممتنع ہوگا۔

چوتھی (تعریف) یہ ہے کہ وہ (خط مستقیم) ایسا ہوتا ہے کہ جب اس کی دونوں انتہائیں ثابت ہو جائیں اور اس کو گھمایا جائے تو وہ اپنی وضع نہیں چھوڑتا۔ یعنی جب اس کو آگے پیچھے کیا جائے جیسے محور کو گھمایا جاتا ہے تو اس کی وضع نہیں بدلتی۔ مگر مقوس جب منقلب ہوتا ہے تو اس کی محدبہ جہت اپنی وضع سے دوسری وضع میں بدل جاتی ہے۔ سطح مستوی کی تین تعریفیں ہیں۔ اس کی پہلی تعریف عام طور سے یہ مشہور ہے کہ جب اس میں بہت سے خطوط کھینچے جائیں تو ان میں سے کچھ زیادہ اونچے اور کچھ زیادہ نیچے نہوں۔ (یعنی ان میں نشیب و فراز نہو

پہلی فصل

اور وہ سب یکساں ہوں) یا وہ[2] سب سے چھوٹی سطح جس کی دونوں انتہائیں ایک ہوں۔ یا وہ[3] جس کے اجزاء تمام اوضاع میں ایک دوسرے کے مطابق ہوں اور دائرہ وہ سطح مستوی ہے جس کا احاطہ ایک ہی خط کرتا ہے۔ اور اس کے اندر ایک ایسا نقطہ ہوتا ہے کہ جس سے اس کے محیط تک جتنے مستقیم خطوط نکلیں وہ سب باہم ایک دوسرے کے برابر ہوں۔ واضح ہو کہ خط مستقیم کے وجود میں کوئی شبہہ نہیں۔

مگر جو لوگ جزو لایتجزیٰ (ایسا جز جس کے اور اجزاء نہ ہوسکیں یعنی جوہر فرد) کو ثابت کرتے ہیں۔ ان میں سے اکثر حضرات نے دائرے کا انکار کیا ہے۔ لہذا ہمارا فرض ہے کہ پہلے اس کے ثبوت کی دلیل پیش کریں۔

دوسری فصل

دائرے کا ثبوت۔ اس کی تین دلیلیں ہیں

۱۷۸ پہلی (دلیل) یہ ہے کہ اگر ہم ایک بسیط مستوی کا خیال کریں یا ہم کو ایسے خط مستقیم کا تخیل ہو جو اس بسیط پر کھنچا ہوا ہے اور ہم یہ خیال کریں کہ اس خط کی ایک انتہا اپنی جگہ پر قائم ہے۔ پھر ہم یہ خیال کریں کہ یہ خط اس بسیط میں اس انتہا کے گرد حرکت کر رہا ہے جو اپنی جگہ پر ثابت ہے۔ یہاں تک کہ وہ خط اسی جگہ لوٹ آئے جہاں سے اس نے حرکت شروع کی تھی۔ تو اس حرکت سے دائرہ پیدا ہوگا۔ کیونکہ متحرک خط کی حرکت کرنیوالی انتہا نے مسافت میں حرکت کی اور نقطے کی کوئی مسافت نہیں ہوتی تو جس مسافت پر نقطے نے حرکت کی ہے اس کا عرض نہیں۔ لہذا وہ ایسا مستدیر خط ہے جو سطح کو محیط ہوا ہے۔ اور خط مستقیم کی جس انتہا کو ثابت (فرض کیا گیا) ہے وہ اس مستدیر سطح کے وسط میں ہے اور وہ تمام مستقیم خطوط جو اس (یعنی انتہائے ثابتہ سے) اسکے محیط تک نکلتے ہیں وہ سب باہم مساوی ہوں گے۔ کیونکہ یہ سب خط متحرک کے مساوی ہیں اور وہ تمام خطوط جو ایک خط کے مساوی ہوں آپس میں بھی ایک دوسرے کے مساوی ہوتے ہیں بس دائرے کا قول ثابت ہوگیا۔

دوسری فصل

دوسری دلیل۔ آگے تمھیں معلوم ہوگا کہ طبعی اجسام کی طبعی شکلیں کرہ ہیں۔ اور ان کو مستقیم طور پر پورا قطع کریں تو لامحالہ ان سے دائرے کا ارتسام ہوگا۔

تیسری دلیل۔ (یہ ہے کہ) اگر ہم کسی جسم کو سطح پر قائم فرض کریں اور یہ قیام معتدل ہو تو بے شبہہ (اس جسم کا) وہ حصہ جو سطح سے مماس ہے اس کا نقطہ سطح کے نقطے سے مل جاتا ہے۔ پھر یہ جسم جب جھک جائے یہاں تک کہ گر جائے تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یہ نقطہ یا تو اپنی جگہ پر قائم رہے گا یا نہ رہے گا۔ اگر وہ اپنی جگہ پر قائم رہا تو ہر مفروضہ نقطہ متحرک (راس) پر ربع دائرہ بنائے گا اور اگر (یہ نقطہ اپنی جگہ پر) قائم نہ رہا تو (یہ بھی دو حال سے) خالی نہیں۔ دونوں میں سے ایک راس نیچے کی طرف اترتے وقت دوسری راس اوپر کی طرف چڑھے گی یا (اس کے متعلق) یہ کہا جائے گا کہ وہ چڑھتی نہیں ہے بلکہ سطح پر حرکت کر رہی ہے۔ پہلی صورت سے یہ لازم آئے گا کہ دونوں میں سے ہر ایک نے آدھا دائرہ بنایا۔ اور اس کا مرکز وہ نیچے اترنے والا نقطہ ہے جو چڑھنے والے اور اترنے والے کے درمیان ہے۔ اور دوسری (صورت یعنی ایک راس نیچے کی طرف اور دوسری (اوپر کی طرف نہ چڑھے بلکہ وہ سطح پر حرکت کریں) محال ہے۔ کیونکہ یہ انحدار (نیچے اترنا) نہ طبعی ہے نہ قسری اس لیے کہ یہاں اس کے سوا کوئی قاسر نہیں کہ طرف عالی جب نیچے نہ اترا اور سوکھی اور متصل ہونے کی وجہ سے لکڑی نہ مڑ سکی (تو اس کے) اونچے ہونے والے حصے کا نیچے کے حصے کو حرکت دینا ناگزیر تھا مگر یہ ضرورت ایسی ہے کہ نیچے کے حصے کو اٹھانے سے دور ہو جائے گی اور اس صورت میں لکڑی دو قسموں میں منقسم ہو جائے گی۔ جن ۱۸اہم
میں سے ایک اوپر کی جانب قسر کے سبب سے مائل ہے اور دوسری بالطبع نیچے کی جانب۔ ان دونوں کے درمیان ایک مرکز ہے جو دونوں حرکتوں کی حد ہے تو ظاہر ہے کہ فوقانی طرف کے نیچے کی جانب اترنے سے اوپر کی جانب تحتانی طرف کی حرکت لازم ہے۔ بس یہی دائرے کا موجب ہوگی اور اگر وہ موجب حرکت نہیں تو دائرے کا وجود اور زیادہ صحیح ہوا۔

تیسری فصل

جزء لایتجزیٰ کے ماننے والوں کو دائرے کے وجود کا اعتراف لازم ہے

وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ محسوس دائرہ حقیقی دائرہ نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بسیط میں تضریس (ناہمواری) ہے اور اس کا کوئی حقیقی مرکز نہیں ہے۔ بلکہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے۔ (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ اس خط کے طرف کو جو ان کے مذہب کے بموجب غیر منتجزی اجزاء سے مرکب ہے جب اس جزء پر رکھیں جو بظاہر مرکز معلوم ہو رہا ہے اور اسی خط کی دوسری طرف کو محیط کے جزء پر رکھیں پھر جب اس کو اس سے ہٹا لیں اور اس کو اس جزء پر رکھ دیں جو محیط کے پہلے جزء سے متصل ہے اور یہ اس پر منطبق نہ ہو تو یہ (اس کا منطبق نہ ہونا) یا تو اس کی زیادتی کے سبب سے ہوگا یا کمی کے سبب سے اور اس کو (اس کی) یہ کمی بیشی اگر بقدر ایک جزء ہو تو (کم ہونے کی حالت میں اس جزء کا) اس سے الحاق (اور زیادہ ہونے کی حالت میں اس جزء کا) اس سے حذف کر دینا ممکن ہوگا یہاں تک کہ دائرہ پورا ہو جائے گا۔ اور اگر یہ کمی بیشی ایک جزء سے کمتر ہو تو

تیسری فصل

جزء لایتجزیٰ منقسم ہو گیا (تو یہ جزء لایتجزیٰ نہیں رہا بلکہ اس کے اجزاء نکل آئے جو ان کے مذہب کے خلاف ہے) اور اگر وہ اس پر (یعنی وہ جزء جو مرکز کا جزء محسوس ہو رہا ہے اگر محیط کے اس جزء پر جو پہلے جزء سے ملا ہوا ہے) منطبق ہو تو ہم کہیں گے کہ (یہ انطباق بھی دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو اس جزء اور پہلے جزء کے درمیان شگاف ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر یہاں شگاف ہو تو اس شگاف میں یا پورے جزء کی گنجائش ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر ایسی گنجائش نہ ہو تو ایسی چیز پائی گئی جو اس جزء سے بھی چھوٹی ہوئی اور یہ تجزیے کا موجب ہوا۔ اور اگر اس (شگاف میں) پورے جزء کی گنجائش ہو تو اس (شگاف) کا اس سے بھر جانا ممکن ہوا۔ اور اگر ان دونوں کے درمیان شگاف نہ ہو تو اس صورت میں ہمیں محیط میں دو ایسے جزء ملے جن کے درمیان شگاف نہیں اور مرکزی جزء سے نکلنے والے خط کا ان دونوں پر انطباق ممکن ہوا۔ اور دو جزوں کے متعلق جب یہ جائز ہے تو تیسرے اور چوتھے کے متعلق بھی یہ جائز ہوا یہاں تک کہ دائرہ پورا ہو جائے گا اور جب دائرہ ثابت ہو گیا تو جزء لایتجزیٰ باطل ہو گیا جیسا آگے اپنی جگہ پر بیان کیا جائے گا۔

چوتھی فصل

مستقیم اور مستدیر میں نوعی اختلاف ۶۱۹

بے شبہہ ان دونوں (یعنی مستقیم اور مستدیر) میں مخالفت ہے اور تحقیق سے کام لیں تو یہ بھی یقینی ہے کہ خط بھی مستقیم اور مستدیر ہونے سے موصوف ہوتا ہے۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ جو خط استقامت سے موصوف ہوتا ہے وہ (دو حال سے) خالی نہیں۔ اس (خط) سے استقامت کا وصف زائل ہو جانے کے بعد اس کا باقی رہنا جائز ہو گا یا اس کا باقی رہنا جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ خط اس سطح کو عارض ہوا ہے جو جسم کو عارض ہے۔ لہذا جب تک جسم کی حالت میں تغیر نہ ہو خط کی حالت میں تغیر محال ہو گا۔ اور جب خود جسم کے امتدادات (درازیوں) میں تغیر ہو گیا تو (جسم کی جو درازی) زائل ہو گئی وہ معدوم ہو گی اور (جو درازی) طاری ہوئی وہ پیدا ہو گئی۔ پھر تو یہ محال ہو گا کہ استقامت کا وصف زائل ہو جانے کے بعد (بھی) خط مستقیم جوں کا توں باقی رہے۔ لہذا استقامت (مستقیم ہونا خط کی) فصل ہو گی یا اسکی لازم۔ (ان دونوں میں سے) خواہ وہ کچھ ہو۔ مگر یہ ضروری ہے کہ وہ مستدیر کی مخالف نوع ہو گی۔

چوتھی فصل

تمھیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ جب تک جسم کو تغیر عارض نہ ہو خط کی حالت بھی نہ بدلے گی۔ پھر وہ جسم جو پہلے ٹیڑھا نہ تھا بعد میں ٹیڑھا ہوا تو اس کا سبب[1] یا یہ ہوتا ہے کہ اس کے حدب میں تفرق اتصال ہو گیا اور اگر ایسا ہو تو وہ (پہلا خط ایسے) خطوط کی طرف منقسم ہو گیا۔ جن میں کا ہر خط مستقیم ہے۔ یا یہ[2] ہو گا کہ خود اسی خط کو (دوسرا) امتداد عارض ہوا۔ مگر یہ باطل ہے کیونکہ ایک ہی خط طول اور قصر کے توارد کا موضوع نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ خط بعینہ خود طول ہے۔ پھر وہ طول کا مواد کیسے ہو گا۔ جب یہ محال ہوا تو ایک (خط) کا دوسرے (خط) کی طرف انتقال (بھی) ممتنع ہوا

پانچویں فصل

چھوٹے بڑے ہونے میں جو دائرے مختلف ہوتے ہیں ان کی نوعیں بھی مختلف ہوتی ہیں

اس کی منطقی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی خط کا دونوں حالتوں میں خود باقی رہ کر ایک خاص انعطاف سے دوسرے دائرے کے انعطاف کی طرف مائل ہونا چونکہ محال ہے۔ لہذا یہ خاص انعطاف یا تو اس (خط) کی فصل ہوگا یا اس کے لوازم میں سے کوئی لازم ہوگا۔ دونوں مفروضہ صورتوں میں وہی بات ہوگی جو ہم نے بیان کی۔

چھٹی فصل

مستقیم مستدیر کی ضد نہیں۔ ۴۲۰

جس کی قطعی دلیل یہ ہے کہ دو متضادوں کے موضوع قریب کا ایک ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ استقامت اور استدارت کا موضوع قریب ایک نہیں۔ نیز اگر مطلق استقامت مطلق استدارت کی ضد ہو تو مستقیم شخصی مستدیر شخصی کا ضد ہوا۔ کیونکہ واحد بالتشخص کی ضد بھی واحد بالتشخص ہے جیسے واحد بالعموم کی ضد واحد بالعموم ہے۔ حالانکہ یہ بات نہیں۔ اس لیے کہ ہر مستقیم خط جس کی طرف اشارہ ہوتا ہے وہ ایسا وتر قسی ہے جو غیر متشابہ تا انتہا ہی ہو اور یہ محال ہے کیونکہ یہ کہا گیا ہے کہ ایک کی ضد ایک ہی ہوتا ہے اور وہ (ضد) وہ ہے جو (اس سے) انتہائی بُعد پر ہو۔ اور اگر کوئی چیز انتہائی بعد پہ نہیں پائی گئی تو یہاں کوئی چیز مستقیم کی ضد بھی نہیں۔

ساتویں فصل

مستقیم کی مستدیر سے جس طرح مساوات میں مناسبت نہیں اسی طرح کمی و بیشی میں بھی مناسبت نہیں

اس لیے کہ جب مستدیر کا مستقیم ہونا ممتنع ہے تو اس (مستدیر کا) اس (مستقیم) پر انطباق بھی ممتنع ہوا۔ لہٰذا یہ بھی ممتنع ہوا کہ وہ (مستدیر) اس (مستقیم) کے برابر یا اس سے زیادہ یا اس سے کم ہونے کے ساتھ موصوف ہو اگر یہ کہا جائے کہ ہمیں اس کا تو یقینی علم ہے کہ قوس وتر سے بڑی اور وتر قوس سے چھوٹا ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ان میں سے بعض نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ مستدیر کا مستقیم کے مساوی ہونے سے موصوف ہونا اگرچہ محال ہے مگر وہ (مستدیر) اس (مستقیم) سے کم یا زیادہ ہونے سے موصوف ہو سکتا ہے اور اس (تسلیم کرنے والے کا) یہ ادعا ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مساوات کی مناسبت کا واقع ہونا محال ہونے کے باوجود ایسی دو چیزوں کے درمیان کبھی کمی اور زیادتی کی مناسبت ہوتی ہے کیونکہ ہمیں یقین کے ساتھ یہ معلوم ہے کہ دو مستقیم خطوں والا زاویۂ حادہ اس زاویے سے بڑا ہے جو قوس اور مستقیم سے پیدا ہوا اور دوسرے (مادہ) سے چھوٹا ہو حالانکہ

سا توین فصل

یہ ممتنع ہے کہ دو مستقیم خطوں والے کے قبیل سے ایسا زاویہ ہو جو دوسرے قبیل کے زاویے کا مساوی ہو۔

ہم نے یہ جو کہا کہ دو مستقیم خطوں والا حادہ اس زاویے سے بڑا ہے جو قوس اور مستقیم سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس میں قوسیت اور زیادتی (دونوں) بالفعل پائی جاتی ہیں اور دوسرا (حادہ) قوسیت سے چھوٹا ہے اس لیے کہ (اس) دو مستقیم خطوں والے میں یہ (قوسیت) اور زیادتی نہیں

۴۳۱ پائی جاتی بس یہی اس کا جواب ہے۔

بہتر یہ ہے کہ قوس کا وتر سے بڑا ہونا تسلیم ہی نہ کیا جائے اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے۔ کیونکہ بڑا تو وہ ہے جس میں چھوٹے کا مثل اور اسکے ساتھ زیادتی بھی پائی جائے۔ حالانکہ قوس میں وتر کا مثل نہیں پایا جا سکتا البتہ بلحاظ توہم یہ ہو سکتا ہے یعنی مستدیر کا مستقیم ہو جانا اگر ممکن ہو تو اس صورت میں اسکے اندر اس کا مثل اور زیادتی (یہ دونوں) پائے جائیں گے مگر اس تفاوت کا اعتبار اس توہم کے لحاظ سے ہوا جس کا وجود ناممکن ہے۔

دوسرا باب

شکل اور زاویہ

اس میں چھ فصلیں ہیں

پہلی فصل

شکل کی حقیقت

مشہور یہ ہے کہ وہ (یعنی شکل اور زاویہ) وہ ہے جس کا احاطہ ایک حد یا چند حدوں سے ہو جائے حد سے (احاطہ ایسا ہو گا) جیسے دائرے اور کرّے کا اور حدوں سے (احاطہ ایسا ہو گا) جیسے مربع اور مکعب کا۔ ہم کہتے ہیں کہ مربع کی بھی مثلاً ایک حقیقت ہے جو سطح چار حدوں اور ایک خاص ہیئت سے مرکب ہے وہ اس سطح اور حدود کے مغائر ہے کیونکہ یہ تربیع خاص سطح اور چاروں ضلعوں کے مغائر ہے۔ اسی واسطے یہ کہنا ناجائز ہے کہ جس کا احاطہ چار حدوں سے ہو وہ تربیع ہے بلکہ (تربیع) وہ ہیئت ہے جو اس سطح کو چار حدوں کے احاطہ کرنے

سے حاصل ہوئی ہے تو ظاہر ہوا کہ مربع سے مراد وہ سطح ہے جس کا احاطہ چار حدوں سے ہو۔ بے شبہ سطح کو اگر کسی وصف کے ساتھ ملا کر لیا جائے تو وہ سطح ہونے سے خارج نہیں ہوتی۔ پھر تو اس میں کوئی شک نہیں رہا کہ مذکورہ معنی کے لحاظ سے شکل کیف کی جنس سے نہیں۔ لہذا وہ چیز جو اس کو کیف کے تحت داخل کر سکتی ہے (در اصل) وہ ہیئت ہے جو اس سطح کو حدوں کے احاطے سے حاصل ہوئی ہے۔ ہم اسی کی تحقیق بیان کرتے ہیں اور خدا ہی توفیق دینے والا ہے۔

دوسری فصل

مذکورہ معنی کے لحاظ سے شکل کا تعلق کیف سے ہے یا وضع سے

مشہور یہ ہے کہ اس (یعنی شکل) کا تعلق کیف سے ہے مگر ثابت بن قرہ یہ کہتا ہے کہ اس کا تعلق وضع سے ہے کیونکہ مقولۂ وضع کی حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کی وہ ہیئت جو اس کے بعض اجزاء کو بعض اجزاء کی طرف نسبت سے حاصل ہو۔ اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ تربیع اور تثلیث وہ ہیئت ہے جو مربع اور مثلث کو ان کے اطراف اور حدود کی نسبت کے سبب سے حاصل ہوتی ہے پس وہ وضع سے متعلق ہوئی۔ ۴۲۲

مگر ہم کہتے ہیں کہ وضع وہ ہیئت ہے جو (دو سببوں سے) جسم کو حاصل ہو (ایک) سبب تو یہ نسبت ہے جو اس (جسم) کے بعض اجزاء کو بعض کی طرف ہے اور دوسرا (سبب) وہ نسبت ہے جو اس جسم کے اجزاء کی ان امور کی طرف ہے جو اس جسم سے خارج ہیں اور شکلیں ایسی نہیں ہوتیں جس کے دو وجوہ ہیں اول اس لیے کہ (شکل) وہ ہیئت ہے جو (جسم کے) اطراف اور حدود کی نسبتوں کے سبب سے حاصل ہو اور کسی چیز کے اطراف اس چیز کے اجزاء نہیں ہوتے۔ دوسرے اسلیے کہ

دوسری فصل

وضع وہ ہیئت ہے جو کسی چیز کے اجزاء کو ان امور کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہو جو اس (چیز) سے خارج ہیں۔ کیونکہ ایک (ایسی چیز کے اندر) بیٹھا ہوا شخص الٹ جائے کہ (اس چیز کے) اجزاء کے درمیان جو نسبتیں ہیں اس میں کوئی تغیر نہ ہونے پائے تو اس (شخص) کی وضع بدل جائے گی کیونکہ اس (شخص) کے اجزاء کی وہ نسبتیں بدل گئیں جو خارجی امور کی طرف تھیں۔ رہیں شکلیں تو وہ ایسی ہیئتیں ہیں جو محض ان نسبتوں سے حاصل ہوتی ہیں جو اجزاء کے درمیان ہیں اور اس کا سبب وہ نسبتیں نہیں جو اجزاء اور خارجی امور کے درمیان ہیں۔ اور اس لیے مربع کے حدود کی وہ نسبتیں جو اس (مربع) سے خارجی امور کی طرف ہیں بدل جائیں تو اس (مربع) کی مربعیت (یعنی مربع ہونے) میں فرق نہیں آتا۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ وضع کا تحقق (دو امور پر) موقوف ہے۔ اجزاء کے حاصلہ اور اس کے سے خارج امور کے درمیان نسبت کا واقع ہونا۔ مگر شکل کا تحقق اس پر موقوف نہیں۔ لہذا شکل وضع کے تحت نہیں۔ اس بحث میں اگر شکل وضع سے متعلق نہیں زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے مگر ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ کیا تم نے یہ نہیں قرار دیا کہ کیف وہ ہے کہ جس کا تصور اس کے غیر کے تصور کا موجب نہ ہو۔ اور تربیع کی ہیئت کا تصور اس کے غیر کے تصور کا موجب ہے۔ کیونکہ اس (یعنی مربع کی ہیئت) کا تصور اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک ان نسبتوں کا تصور نہ ہو جو مربع کے اطراف کے درمیان ہیں جن کا تعقل اطراف سطح کے تعقل کے بغیر نہیں ہوتا اور اطراف سطح کا تعقل بغیر سطح کے تعقل کے نہیں ہو سکتا۔ لہذا ہیئت تربیع کا تعقل ان امور کی ہیئت کے تعقل پر موقوف ہوا۔ پھر وہ کیف کے تحت کس طرح داخل ہوگی۔ اور تمھارا یہ کہنا کہ وضع وہ ہے جو اجزاء کی نسبت کے سبب سے حاصل ہو اور شکل محض اطراف کی نسبت کے سبب سے حاصل ہوتی ہے حالانکہ اطراف اجزاء نہیں ہوتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وضع وہ ہیئت ہے جو جسم کو ان امور کی نسبت کے
سبب سے حاصل ہو جن کی جہت اس جہت سے متباین ہے جس میں وہ ہے تو اس میں ۴۲۳
شکل داخل ہوئی کیونکہ جسم میں جو متباین جہت والے امور ہوتے ہیں وہ کبھی جسم کے اجزاء ہوتے ہیں اور کبھی اس کے اطراف۔ اس بناء پر حدود کی نسبتوں سے جو

دوسری فصل

ہیئت حاصل ہو وہ وضع کے تحت داخل ہے۔
اور تمھارا یہ کہنا کہ وضع وہ ہے جس کا حصول ان نسبتوں پر موقوف ہے جو کسی چیز کے اجزاء اور اس سے خارج امور کے درمیان ہوں۔ تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ ہر وہ چیز جس کا تحقق ان نسبتوں کے حاصل ہونے پر موقوف ہو جو کسی چیز کے اجزاء اور اس کے اطراف کے درمیان ہے تو وہ وضع کے تحت داخل ہوگی پھر اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ جس کے تحقق کے لیے وہی نسبتیں کافی ہوں جو اس (چیز) کے اجزاء کے درمیان ہیں۔ یہ ایسا ہے جیسا تثلیث اور تربیع (اور) بعض وضع ایسی (بھی) ہوتی ہے کہ اس میں اس (یعنی اجزاء کی درمیانی نسبتوں) کے ساتھ ساتھ ان نسبتوں کا اعتبار بھی ضروری ہے جو ان اجزاء اور ان امور کی طرف ہے جو اس سے خارج ہیں جیسے بیٹھنا اور لیٹنا تو ظاہر ہوا کہ (صواب سے) قریب تر یہی ہے کہ شکل مقولہ وضع سے ہے۔

تیسری فصل

زاویے کے متعلق متعدد مذاہب

ان میں سے کسی کا قول ہے کہ وہ (یعنی زاویہ (مقولہ) کم سے متعلق ہے اس لیے کہ وہ مساوات لامساوات اور تجزی قبول کرتا ہے۔ مگر اس قول کے باطل ہونے پر ابن ہیثم یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہر زاویے کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک مرتبہ یا کئی مرتبہ کی تضعیف (دگنا کرنا) سے باطل ہو جاتا ہے حالانکہ کسی مقدار کی حقیقت ایک مرتبہ یا کئی مرتبہ کی تضعیف سے باطل نہیں ہوتی۔ لہذا کوئی زاویہ مقدار نہیں تضعیف زاویے کے باطل ہو جانے کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ایک مرتبہ زاویۂ قائمہ کی تضعیف کر دی جائے تو زاویے کی حقیقت جاتی رہتی ہے اور مادہ کی کئی مرتبہ تضعیف کر دی جائے تو اس کی حقیقت بھی جاتی نہیں رہتی لہذا ثابت ہوا کہ زاویہ تضعیف سے باطل ہو جاتا ہے۔ ان میں سے کسی کا قول ہے کہ وہ (زاویہ) مقولۂ کیف سے ہے کیونکہ وہ مشابہت اور لامشابہت قبول کرتا ہے اور یہ اس کے اس موضوع کے سبب سے نہیں ہو سکتا جو کم ہے۔ پھر تو یہ (مشابہت و لامشابہت قبول کرنا) اس کا بالذات ہوا ایس

یہی کیف ہے رہا اس کا مساوات قبول کرتا تو یہ اس کے موضوع کے سبب سے ہے جو کم ہے جس طرح شکلیں اس (مساوات) کو اپنے ان موضوعوں کے سبب سے قبول کرتی ہیں جو مقدار ہیں لہذا یہ اس کا ذاتی ہوا۔ بس یہی تو کیف ہے۔ تیسری فصل ۴۲۴
مگر ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے یہ کیوں نا جائز ہو گا کہ مشابہت اس پر کہی (تو) جائے مگر (اس مشابہت کا زاویے پر اطلاق) بالذات نہ ہو اور اس کے محل کے سبب سے ہو جیسے انھوں نے اس کو باطل قرار دیا ہے بلکہ (زاویے پر مشابہت کا اطلاق) اس کیفیت کے سبب سے ہو جو اس میں حال ہے۔ کیونکہ کوئی چیز جس طرح اپنے محل کے وصف کے سبب بالعرض موصوف ہوتی ہے اسی طرح کبھی اپنی صفت کے وصف سے بھی بالعرض موصوف ہوتی ہے اور انھوں نے اس کو تو باطل نہیں کیا ہے۔

ان میں سے کسی کا قول ہے وہ (زاویہ مقولۂ) اضافت سے متعلق ہے۔ کیونکہ اقلیدس نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ دو خطوں کا تماس (ایک دوسرے کو چھوتا) ہے خیال رہے کہ یہ تعریف باطل ہے۔ کیونکہ ہر زاویے کو چھوٹا اور بڑا کہا جاتا ہے اور کوئی متماس (چھونے والا) ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ متماس دو خطوں پر بالشرکت محمول ہے اور زاویہ ایسا نہیں ہے ان میں سے کسی کا قول ہے کہ زاویہ مسطحہ ایک مقدار ہے جو خط اور سطح کے درمیان متوسط ہے کیونکہ سطح وہ ہے جو خط کی اس حرکت سے پیدا ہوتی ہے جو وہ اپنی امتداد کی جہت سے دوسرے بعد کی طرف کرے اور یہ اسی طرح ہو گا جب پورا خط حرکت کرے کیونکہ اگر ہم اس (خط) کے ایک نقطے کو ساکن اور دوسرے کو متحرک فرض کریں تو سطح پوری نہ ہو گی اور زاویۂ مجسمہ وہ مقدار ہے جو سطح اور جسم کے درمیان متوسط ہے کیونکہ جسم محض سطح کی حرکت سے پیدا ہوتا ہے جو اس کی امتدادی جہت میں نہ ہو اس لیے اگر اس (جسم) کے ایک طرف کو ساکن فرض کریں تو پورا جسم پیدا نہ ہو گا۔

خیال رہے کہ یہ شخص (یعنی قول مذکور کا قائل) سطح اور جسم کی ماہیت سے ناواقف ہے بس اس کو یہ گمان ہوا کہ سطح چاروں حدوں سے گھرے بغیر عرض والی نہیں ہو سکتی اور جسم اسی وقت عمق والا ہو گا جب وہ چھ حدوں سے گھرا ہوا ہو۔

تیسری فصل اس کو متقدمین کی اس بات کے معنی معلوم نہیں کہ سطح طول اور عرض والی ہوتی ہے اور جسم طول و عرض اور عمق والا ہوتا ہے۔ مگر تمھیں تو اس کے معنی کم کے باب میں معلوم ہو چکے ہیں۔ لیکن جو لوگ اس (یعنی زاویہ) کو (مقولہ) کم کے تحت داخل کرتے ہیں۔ وہ اس کی تعریف کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ (یعنی زاویہ ایسی) سطح یا جسم ہے جس کی انتہا نقطے کی طرف ہوتی ہے۔ مگر یہ (بات) غور طلب ہے۔ کیونکہ سطح بالذات نقطے کی طرف منتہی نہیں ہوتی بلکہ اسکی انتہا خط ہوتا ہے اور اگر اس (قول) سے اس کی مراد یہ ہے کہ وہ (یعنی
۴۲۵ زاویہ) ایسے خط کی طرف منتہی ہوتا ہے جس کی انتہا نقطے پر ہوتی ہے تو اس (تعریف) میں اس زیادتی کا اشارہ ضروری ہے۔

ان میں سے کسی نے زاویے کی صراحت یوں کی ہے کہ وہ (زاویہ) ایک سطح ہے جس کا احاطہ دو ایسے خط بالفعل کرتے ہیں جن کی انتہا ایک ہے۔ بعض وقت یہ بھی کہا گیا ہے کہ (زاویہ) وہ سطح ہے جس کا احاطہ دو ایسی انتہائیں کریں جو ایک دوسرے کو چھو رہی ہیں۔ بعض وقت یہ بھی کہا گیا ہے کہ (زاویہ) وہ سطح ہے جس کا احاطہ دو ایسی انتہاؤں سے ہو جو ایک انتہا پر منتہی ہوتی ہیں۔

پھر (یہ بھی) کہا گیا ہے کہ ان تعریفات سے زاویہ اور شکل میں امتیاز نہیں رہتا کیونکہ شکل (بھی) اپنے زاویوں کی بدولت نقطے پر منتہی ہوتی ہے۔ حالانکہ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اپنے زاویوں کے سبب سے شکل کی انتہا نقطہ پر ہوتی ہے۔ اور یہ (یعنی نقطے پر انتہا ہونا ایسا امر ہے) جو شکل کے لیے بالعرض اور زاویے کے لیے بالذات ہے۔ کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ بے شبہہ شکل اپنی ذات اور حقیقت میں اس ماہیت سے موصوف ہے۔ مانا کہ یہ (شکل کا اس سے موصوف ہونا) زاویے کے سبب سے ہے یہاں تک کہ یہ خاصیت اولاً زاویے پر محمول ہوگی اور ثانیاً شکل پر۔ مگر زاویہ اور شکل چونکہ دونوں اس میں مشترک ہیں لہٰذا ایسی فصل ضروری ہے جو ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے ممتاز کرے۔

تیسری فصل

حقیقت یہ ہے کہ نقطے کی طرف مثلث کی انتہا اس سبب سے نہیں ہوتی کہ وہ زوایے والا ہے بلکہ نقطے کی طرف اس کی انتہا ہونے کے سبب سے وہ زاویے والا ہے۔ لہذا وہ پہلے نقطے کی طرف منتہی ہونے والا اور پھر زاویے والا ہے۔ کیونکہ یہ تعریف زاویہ مجسمہ پر نہیں صادق آتی اس لیے کہ اس کی انتہا نقطے کی طرف نہیں ہوتی بلکہ خط کی طرف ہوتی ہے۔ ان میں سے کسی کا قول ہے کہ زاویہ وہ سطح ہے جس کی حد ایک ایسے خط سے ہوتی ہے جو ایک نقطے پر مڑ جاتا ہے۔ اس (قول) میں اور ہماری پہلی بات میں یہ فرق ہے کہ سطح وہ ہے جس کا احاطہ دو ایسے خط کریں جو ایک نقطے پر متحد ہو جاتے ہیں۔ یعنی پہلے قول سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کہنے والا اس امر کا معتقد ہے کہ دو خط جو زاویے کو محیط ہیں وہ ایک ہی خط ہے۔ مگر یہ باطل ہے۔ کیونکہ اس (خط) کا نقطے پر منعطف ہونا اسی وقت پایا جاسکتا ہے جبکہ نقطہ بالفعل موجود ہو۔ اور جب نقطہ بالفعل حاصل ہوا اور خط کی ان دونوں قسموں میں سے ہر ایک بالذات ایک دوسرے سے ممیز ہے تو وہ دونوں اس حالت میں ہوئے کہ اگر اس نقطے پر ان کا اتصال اور تماس نہ فرض کیا جائے تو ان دونوں میں ایک کا دوسرے سے تعلق نہ ہوگا۔ تو یہ خط بالفعل دو ہوئے مگر ان سے ایک ایسا عارض متعلق ہوا جس کے اعتبار سے ان دونوں کے درمیان اتحاد
۴۲۶
حاصل ہو گیا۔ اور یہ عارض وہی مشترکہ نقطہ ہے۔ پھر تو زاویے کا تقوم دو خطوں سے اس حیثیت سے ہوا کہ ان دونوں میں اتحاد ہے اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ یہ اتحاد ایک عرضی امر ہے اور معلوم ہے کہ ذاتی امر ہی مقدم ہوتا ہے کیونکہ عارض تو ذاتی ہی کو عارض ہوتا ہے لہذا یہ ضروری نہیں کہ پہلے خط کے اندر ایک خط وضع کیا جائے۔ پھر انعطاف کے سبب اس میں دوئی قرار دی جائے۔ البتہ بہتر یہ ہوگا کہ پہلے دو خط رکھے جائیں۔ پھر ان کیلئے اتحاد کی وحدت قرار دیجائے پس ظاہر ہوا کہ جس نے یہ کہا ہے کہ زاویہ مسطحہ وہ سطح ہے کہ جس کا احاطہ ایسے دو خطوں سے ہو جو ایک نقطے پر متحد ہوتے ہیں۔ اسکا قول اس شخص کے قول سے بہتر ہے جو یہ کہتا ہے کہ زاویہ وہ سطح ہے جس کا احاطہ ایک ایسے خط سے ہو جو ایک نقطے پر منعطف ہو رہا ہے۔

چوتھی فصل

زاویے کے متعلق تحقیقی قول

ظاہر ہے کہ زاویے کا تصور اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک ایسی مقدار کا اعتبار نہ کیا جائے جو ایک (خاص) حد پر ملنے والی دو حدوں کے درمیان متحد ہو۔ اور مسطحہ وہ متحد سطح ہے جو ایک نقطے پر ملنے والے دو خطوں کی ہے اور مجسمہ وہ متحد جسم ہے جو ایک خط پر ملنے والی دو سطحوں کا ہے لہذا اب ہم مسطحہ کا بیان کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ مسطحات میں جس چیز کا احاطہ ایسی دو حدیں کریں جو ایک دوسرے سے ملتی ہیں یہ تو (دونوں ایک دوسرے سے ملنے والی) حدیں یا ایسی ہونگی کہ کبھی ان کے سوا کوئی اور حد ان کا احاطہ کرے گی یا نہ کرے گی اگر (ان کا احاطہ) کوئی تیسری حد نہ کرے تو یہ (دو حال سے) خالی نہ ہوگا۔ یا دونوں حدیں ایک دوسرے سے ایک جزء کے ذریعے اس حد پر ملیں گی جو ان دونوں کا حد مشترک ہے۔ یا نہ ملیں گی۔ اور جو نہیں ملتیں وہ بھی یا تو اس طرح کی ہونگی کہ جب ان کو کھینچا جائے تو وہ (آپس میں) مل جائیں گی یا (پھر بھی) نہ ملیں گی بلکہ غیر متناہی (درازی کی طرف) چلی جائیں گی۔ اگر یہ (دونوں حدیں) مل گئیں تو

چوتھی فصل

یہ ایسی حالت ہوگی جیسے ان دو محیط خطوں کی حالت ہوتی ہے جو کسی قطعۂ دائرہ یا ہلالی شکل یا بیضی شکل کا احاطہ کریں۔ پھر اس قسم کا خواہ (اس لیے کہ تیسری حد نہیں پائی گئی یا (تیسری حد) پائی تو گئی۔ مگر اس کی طرف توجہ نہیں کی گئی بلکہ صرف دو حدوں سے اس کے محدود ہونے کا اعتبار کیا گیا۔ بس اس کا یہ اعتبار کر وہ ایسی ہے اعتبار زاویہ ہے اور جو تیسری حد سے متحد ہو اس کے اس طرح ہونے کا اعتبار شکل کا اعتبار ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ سطح کا یہ اعتبار کہ اسکی حدبندی صرف دو حدوں سے ہے زاویہ ہے اور اس (سطح) کے دو سے زیادہ حدوں سے حدبندی کا اعتبار شکل ہے اور جسطرح شکل ایک ایسی حقیقت ہے جو سطح

۴۲۷ حدود اور اس ہیئت سے مرکب ہے جو حدود کے احاطے سے پیدا ہوئی ہے اسی طرح زاویہ مسطحہ کی حقیقت سطح اور ایک خاص حد پر ملنے والے دو خطوں اور اس ہیئت سے مرکب ہے جو ان دونوں خطوں کے اس سطح کو احاطہ کرنے کے سبب سے حاصل ہوئی اور جس طرح شکل والی مقدار کمیت۔ ہے اسی طرح وہ سطح بھی کمیت ہے جو ایک حد پر ملنے والے دو خطوں سے گھری ہوئی ہے۔ اور جس طرح مہندس شکل سے شکل والی چیز مراد لیتا ہے۔ اسیطرح وہ زاویہ سے زاویہ کی مقدار مراد لیتا ہے اس طرح زاویہ کو (ذہن میں تقسیم کرکے) آدھا۔ آدھا۔ برابر۔ بڑا اور چھوٹا قرار دیتے ہیں اور جس طرح وہاں حدود کا سطح کو احاطہ کرنا کیف یا وضع ہے اسی طرح دو خطوں کا ایک سطح کو احاطہ کرنا بھی کیف یا وضع ہے اور ان دونوں کے متعلق امر حق کی تحقیق (وہی ہے) جیسی ہم نے شکل کے متعلق بیان کی ہے۔ لہذا (مزید) طوالت بے فائدہ ہے۔

پانچویں فصل

کرہ۔ اسطوانہ اور مخروط کا ثبوت

ہم کرے کو ثابت کر چکے ہیں اور دائرے کا ثبوت اسی پر مبنی ہے۔ مگر اب چونکہ مذکورہ طریقوں سے دائرہ ثابت کیا جا چکا ہے۔ لہٰذا اس پر ہم کرے کے ثبوت کی بنیاد رکھیں گے۔ کیونکہ اگر ہم آدھے دائرے کا تصور کریں پھر ہمکو اسکے محور کے ثابت ہونے کا تخیل ہو۔ پھر اس محور کے گرد اس قوس کی اسی حرکت کا تصور ہو جو اس جگہ تک لوٹ آئے جہاں سے اس نے حرکت شروع کی تھی تو اس حرکت سے کرہ بنے گا اور اگر ایک ثابت محور پر آدھے (دائرے) سے بڑے کی ایسی حرکت کا تخیل ہو جو اپنی پہلی جگہ پر واپس آئے تو یہ (حرکت) سطح بنائے گی۔ اور اگر آدھے (دائرے) سے چھوٹے کی اپنے محور پر حرکت کا تخیل ہو تو یہ بیضی بنائے گا۔ اور اسطوانہ اس طرح (بنتا ہے)، کہ دائرہ ایسی حرکت کرتا ہے جس میں اس کا مرکز ایسے خط مستقیم کو لازم ہوتا ہے کہ اس کا طرف اس دائرے کا مرکز ہے (اور یہ) لزوم بر بناء استقامت ہے اور مخروط اس طرح (بنتا ہے) کہ قائم الزاویہ کا ایک مثلث ثابت رہتا ہے۔ پھر وہ قائمہ کے دو ضلعوں میں سے ایک ضلع پر ایسی

پانچویں فصل

حرکت کرتا ہے جو اس ضلع کے ایک طرف سے دائرے کے مرکز کی حفاظت کرے اور دوسرے ضلع سے دائرے کے محیط پر گھومے۔ رہا باقی اور شکلوں کا ثبوت تو وہ علم ہندسہ میں بیان کیا گیا ہے۔

چھٹی فصل ۴۲۸

وہ شکلیں جو ایک دوسرے کی ضد نہیں ہوتیں

تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ محدب سطح کا مستوی ہونا اور مستوی کا مقعّر یا محدب ہونا محال ہے اور تمھیں یہ بھی معلوم ہے کہ یہی سطحیں ان اعراض کا محل نہیں۔ لہذا ان میں سے جو ایک سے موصوف ہو اسکا دوسرے سے موصوف ہونا ممتنع ہوگا۔ اور چونکہ ان کا کوئی ایک مشترک محل نہیں ہے اس لیے ان دونوں کے درمیان ہرگز تضاد نہیں۔ رہا یہ امر کہ وہ شدت اور ضعف نہیں قبول کرتے۔ تو یہ ایک ظاہر بات ہے (جو ثبوت کی محتاج نہیں) اور اس سے یہ گمان بھی ساقط ہو جاتا ہے جس کا اعتقاد ہے کہ امور سماوی میں تضاد ہے کیونکہ ان میں تقبب اور تقعر ہے۔ اس لیے کہ ان کا موضوع (مشترک نہیں بلکہ) دو جدا جدا ایسی سطحیں ہیں جن میں سے ایک جس سے موصوف ہو دوسری کا اس سے موصوف ہونا ممتنع ہے۔ لہذا تضاد نہ ہوا۔

تیسرا باب

خلقت اور خواص اعداد

اس میں دو فصلیں ہیں۔

پہلی فصل

خلقت

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ خلقت سے مراد رنگ اور شکل کا مجموعہ ہے اوران میں سے ہر ایک دوسری جنس کے تحت داخل ہے۔ اگر تم ہر (اس مجموعے) کے لیے جو دو چیزوں کے جمع ہونے سے ہو ایک علیحدہ نوعیت

پہلی فصل

قرار دو تو انواع نامتناہی کی حد تک پہنچ جائیں گی اور (انواع کا نامتناہی ہونا بھی) ایک مرتبہ نہ ہوگا بلکہ غیر متناہی مراتب پر ہوگا۔

مگر (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ شکل جب رنگ سے ملتی ہے تو وہ کیفیت حاصل ہو جاتی ہے جس کے اعتبار سے کسی چیز کو خوبصورت یا بدصورت کہنا درست ہوتا ہے اور جو حسن و قبح صرف شکل یا رنگ کو حاصل ہیں وہ پہلے دونوں (یعنی وہ حسن و قبح جو رنگ اور شکل کے مجموعے کو حاصل ہوئے ہیں) سے جدا ہیں۔ لہذا (حسن یا قبح) جب خاص رنگ اور شکل کے مجموعے کو حاصل ہوں اور ان (رنگ اور شکل) میں سے (انفراداً) کسی ایک کو حاصل نہیں تو معلوم ہوا کہ یہ دونوں (رنگ اور شکل) کے جمع ہو جانے پر خاص ہیئت حاصل ہو جاتی ہے۔ لہذا ناچار ہمیں خلقت کو ایک منفرد کیفیت قرار دینا پڑا۔

۴۲۹

دوسری فصل

اعداد کے خواص

اس کی تعریفوں سے متعلقہ بحث تو جزئی صنائع جیسے علم الحساب سے زیادہ مناسبت رکھتی ہے مگر ہم یہاں دو امور بیان کئے دیتے ہیں۔

پہلا (امر) یہ کہ جفت ہونا اور طاق ہونا (عدد کے) ذاتی امور نہیں کیونکہ ایسے اعداد پر ان دونوں کا اطلاق کیا جاتا ہے جن کی نوعیت ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ جو چیزیں دونوں کے تحت داخل ہیں اگر ان میں سے یہ بعض چیزوں کی ذاتی ہوں تو پھر یہ ہر اس چیز کی ذاتی ہوں گی جو ان کے تحت داخل ہے کیونکہ (جو چیزیں ان کے تحت داخل ہونگی) ان میں سے بعض کو بعض پر فوقیت نہیں اور اگر ایسا ہوتا تو ہم جس عدد کو بھی جانتے اس کا طاق اور جفت ہونا بھی ہم کو بدیہی طور پر معلوم ہو جاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ عدد کثیر کا طاق یا جفت ہونا ہمیں بغیر غور و تامل کے معلوم نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ ان دونوں (زوجیت اور فردیت) میں سے کوئی بھی اپنے ماتحت کی ذاتی نہیں

دوسرا (امر) یہ ہے کہ ان دونوں (زوجیت و فردیت) کے درمیان

دوسری فصل

عدم و ملکہ کا تقابل ہے کیونکہ جفت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ (وہ عدد) جو دو برابر حصوں میں تقسیم ہونے والا ہے۔ اور طاق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عدد جو برابر حصوں میں تقسیم ہونے والا نہیں ہے۔ اور یہ ایک عدمی امر ہے۔ اور اگر طاق ہونے کو اس اعتبار سے کہ وہ انقسام قبول کرنے کا مانع ہے ایک ثبوتی کیفیت فرض کریں (تو بھی درست نہیں کیونکہ) ہم تو اس (عدد) کو اس اعتبار سے طاق کہتے ہیں کہ وہ انقسام قبول نہیں کرتا نہ اُس کیفیت کے اعتبار سے کہ جو انقسام قبول کرنے سے مانع ہے۔ کیونکہ لوگ تین کو طاق کہتے ہیں اگرچہ ان کے ذہن میں اس کیفیت کا خیال بھی نہیں ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ طاق ہونے کا مفہوم ایک عدمی امر ہے۔ مقولۂ کیف کی بحث یہاں ختم ہوگئی اور خدا ہی توفیق دینے والا ہے۔

۶۲۹

تیسرا فن

بقیہ مقولات کی بحث

اس میں دو باب ہیں

پہلا باب

مضاف

اس میں پندرہ فصلیں ہیں

پہلی فصل

مضاف سے کلام کی ابتداء

واضح ہو کہ مضاف سے کبھی وہی امر مراد ہوتا ہے جس کو اضافت عارض ہوئی ہے اور کبھی اس سے صرف اضافت مراد ہوتی ہے اور کبھی ان دونوں

پہلی فصل

(یعنی اضافت اور معروضِ اضافت) کا مجموعہ اس سے مراد ہوتا ہے۔ پہلا اعتبار ہمارے مقصد سے خارج ہے۔ دوسرا اعتبار یہی مقولہ ہے۔ رہا تیسرا اعتبار تو یہ ان دونوں اعتباروں کا مجموعہ ہے۔ ابتدا میں چونکہ مرکبات سے واقف ہونا بہ نسبت ان کے بسائط کے تخیل اور ان کے باہمی امتیاز ۴۳۰
کے آسان ہوتا ہے۔ اس لیے حکماء ناگزیر طور پر اس باب میں پہلے مضافوں کی بحث کرتے ہیں۔ پھر اضافتوں کے متعلق بیان کرتے ہیں۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ مضاف وہ ہے جس کی ماہیت اس کے غیر کی طرف قیاس کر کے کہی جائے۔ اس تعریف میں اضافتیں اور مضاف دونوں ایک ساتھ داخل ہیں۔ اور ماہیت کو اس کے غیر کی طرف قیاس کر کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ماہیت اپنے تعقل میں ایک ایسی چیز کے تعقل کی محتاج ہوتی ہے جو اس سے خارج ہے۔ مگر اس کا (مطلب) یہ نہیں کہ خواہ وہ کسی طرح کی ہو۔ کیونکہ ملزومات کا جب تصور ہوتا ہے تو ان کے ساتھ انکے لوازم کا بھی تصور ہوتا ہے۔ حالانکہ ملزومات کی ماہیتیں لوازم کی ماہیتوں کا لحاظ کرتے ہوئے غیر معقول ہیں۔ کیونکہ وہ ماہیت جو تمام موضوعات اور ملزومات کی اولین ماہیت ہے اس کا خود مستقل اور لازم سے بالذات مقدم ہونا واجب ہے اور دونوں مضافوں کا اس طرح (یعنی مستقل اور مقدم بالذات) ہونا ممتنع ہے بلکہ جو مضاف معقول اور اس کے غیر کے تعقل کا محتاج ہے۔ ذہن اور خارج میں اس کا تقرر محض اسی لیے ہوتا ہے کہ اس کے غیر کا وجود اس کے مقابلے میں ہے۔ جیسے بھائی کہ دو بھائیوں میں سے کسی کی اخوت کا ثبوت اور اسکا وجود اس کے بغیر ذہن نشین نہیں ہوتا کہ دوسرے کے لیے بھی اسیطرح کی اخوت ہو۔ کیونکہ اخوت (دراصل) ایک ایسے شخص کا اعتبار ہے جس کا کوئی دوسرا بھائی اسی صفت کا ہے۔ رہا اضافت اور نسبت کا فرق تو ہم نے اس کو وہاں بیان کیا ہے جہاں معقولات کی تعداد پر بحث کی ہے۔

مضاف کی تعریف کے بعد اب ہم اس کی قسمیں بیان کرتے ہیں کہ دو مضاف یا تو ایسے ہوں گے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا نام اضافت والے

پر ضمناً دلالت کرے گا یا دو مضافوں میں سے ایک کا نام تو اضافت والے پہلی فصل
پر ضمناً دلالت کریگا مگر دوسرا اس طرح کا نہ ہوگا۔ لیکن وہ مضاف جن میں سے
ہر ایک کا اسم صاحب اضافت پر دلالت نہیں کرتا وہ اس باب سے
خارج ہیں۔ کیونکہ دونوں اسموں میں سے ہر ایک نہ تو اضافت پر دلالت کرتا
ہے نہ اضافت والے پر۔

اور پہلی قسم جیسے باپ اور بیٹا دو ایسے لفظ ہیں کہ باپ کا لفظ اسی
چیز پر دلالت کرتا ہے جس میں الّبوۃ ہے۔ لہذا الّبوت پر اس کی تضمنی دلالت
ہوئی اور بیٹے کا لفظ بھی اسی طرح کا ہے۔ ۴۳۱

رہی دوسری قسم تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں کیونکہ اضافت والے
پر تضمنی دلالت کرنے والا یا تو مضاف کا اسم ہوگا یا مضاف الیہ کا۔

پہلے کی مثال (لفظ) جناح (بازو پکھوٹا) ہے کیونکہ یہ جناح والے
کی طرف مضاف ہے اور جناح کا لفظ جناح والے کی اضافت پر تضمنی دلالت
کرتا ہے۔ اور جناح والا جس کے لیے یہ اضافت ہے اس پر ذو کے لفظ
سے دلالت کرتا ہے۔

اور دوسرے کی مثال عالم ہے کیونکہ عالم (وہ ہے) جس کی طرف
علم کی اضافت ہو۔ اور عالم کا لفظ اس پر تضمنی دلالت کرتا ہے اور علم جو
مضاف ہے وہ اضافت والے پر ایسے حرف کے ذریعے سے دلالت کرتا
ہے جو اس سے ملا ہوا لام ہے جیسے تم یہ کہو کہ العلم علم للعالم (وہ علم اس
عالم کا علم ہے) تو اس قول میں (للعالم کا لام (جو عالم کے لفظ سے ملا ہوا
ہے وہ اس اضافت پر (دلالت کرتا) ہے۔

دوسری فصل

دونوں مضافوں کے خواص

یہ خاصیتیں دو ہیں۔ اول یہ کہ دونوں وجود کے لازم ہونے میں قوت یا فعل ذہن یا خارج میں ایک دوسرے کی ہم مرتبہ ہوں۔ نیز عدم میں (ابھی یہ دونوں ایک دوسرے کی ہمسر ہوں) کیونکہ ابوۃ اور بنوۃ باہم ایک دوسرے کے لیے جس طرح لازم ہیں اسی طرح اخوۃ بھی اخوۃ کے لیے لازم ہے۔ اور جب ان دونوں میں سے ایک معدوم ہو جائے تو دوسری بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ (جس سے ظاہر ہے کہ یہ دونوں عدم اور وجود میں بھی باہم ایک دوسرے کے ہم مرتبہ ہیں)۔

اگر یہ کہا جائے کہ کسی چیز کو بعد والی چیز پر قیاس کر کے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اس سے بلحاظ زمانہ مقدم ہے۔ لہذا ان دونوں میں بالفعل اضافت کا ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ دونوں (یعنی مقدم اور موخر) ایک ساتھ نہیں پائے جاتے۔ نیز اس لیے بھی کہ ہم جانتے ہیں کہ آئندہ قیامت ضرور آئیگی اس لیے ان دونوں کے درمیان بالفعل اضافت ہے حالانکہ (اس وقت) قیامت معدوم اور اس کا علم موجود ہے۔

شیخ نے پہلی (بات) کا یہ جواب دیا ہے کہ تقدم وتاخر کا اعتبار دو طرح کا ہوتا ہے۔ پہلا اعتبار مطلق ذہن کے لحاظ سے یعنی ذہن دونوں زمانوں کو ایک ساتھ حاضر کرلیتا ہے تو ان میں سے ایک اس کو اگلا اور دوسرا پچھلا زمانہ معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں (زمانے) ایک ساتھ ذہن میں حاصل ہو جاتے ہیں۔ دوسری فصل

دوسرا (اعتبار تقدم وتاخر کا) اس وجود کے لحاظ سے ہوتا ہے جس کا ذہن کی طرف استناد ہے۔ یعنی مقدم زمانہ جب موجود تھا تو وہ دوسرے زمانے سے پہلے موجود ہوا۔ اور یہ موجود نہ تھا۔ اور ایک ایسا امکان پایا جاسکتا ہے جو اس (یعنی دوسرے زمانے) کے متاخر ہونے کے وجوب تک پہنچادے اور دوسرے زمانے کا یہ (یعنی بعد ہونے کا) وصف ذہن میں مقدم زمانے
کے وجود کے وقت بھی موجود تھا۔ اور جب یہ دوسرا زمانہ پایا گیا تو اس وقت ۴۳۲
بھی وہ ذہن میں موجود ہے۔ حالانکہ پہلا زمانہ موجود نہیں اور اس کی نسبت ذہن کی طرف ایسی چیز کی نسبت ہے جو (پہلے) موجود تھی پھر غائب ہوگئی۔ اور یہ بات متاخر زمانے کے ساتھ بھی موجود ہے کیونکہ مقدم زمانے کی طرف متاخر زمانے کی نسبت اس سے جداگانہ طریقے کی ہے جو ہم نے بیان کی ہے۔ لہذا اس کا وجود امور میں نہیں بلکہ ذہن میں ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ پہلا اعتبار ہی درست ہے جو اس امر کی صراحت ہے کہ تقدم اور تاخر کی اضافت ان امور میں سے ہے جن کا وجود ذہن میں ہوتا ہے۔ رہا دوسرا اعتبار تو اس (یعنی شیخ کا) یہ قول کہ۔ زمانہ جب موجود تھا تو وہ اس پچھلے زمانے سے پہلے موجود تھا۔ جو اس وقت موجود نہ تھا مگر وہ آئندہ پایا جاسکتا تھا (شیخ کا یہ قول) غور طلب ہے۔ کیونکہ اس سے یہ شبہہ ہوتا ہے کہ جب وہ (پچھلا زمانہ) موجود نہ تھا تو اس کا وجود نہ ہونا ہی اس قول کے بموجب وجود ہوا۔ اور اسکا (یعنی لا وجود کا وجود ہونا) ایسا محال ہے جو ظاہر ہے۔ کیونکہ لا وجود اگر وجود ہو تو ایک چیز خود اپنی آپ نقیض ہوجائیگی حالانکہ یہ ایسی بات ہے جس کو عقل نہیں مانتی۔ کیونکہ زمانے کے اجزاء میں

دوسری فصل

سے جب ایک جز موجود ہوگا اور دوسرا جزء موجود نہ ہوگا تو دوسرے جزء کا لاوجود (یعنی نقیض وجود) وجودی امر نہ ہوگا کہ اس (جزء) کے اور دوسرے حاضر جزء کے درمیان وجودی اضافت ہو۔

نیز اگر یہ فرض بھی کرلیا جائے کہ مستقبل کے جزء کا لاوجود ایک وجودی امر ہے جب بھی حاضر جزء مستقبل کے لاوجود سے متقدم نہ ہوگا۔ بلکہ مستقبل کے وجود سے مقدم ہوگا اور مستقبل کا وجود حاضر نہیں ورنہ وہ مستقبل ہی نہ ہوتا (بلکہ حال ہوتا) تو معلوم ہوا کہ یہ اضافت ان امور میں سے ہے جن کا وجود خارج میں ہرگز نہیں ہوتا بلکہ اس (اضافت) کا وجود ذہنوں میں اسی طرح ہوتا ہے جو پہلے جواب میں بیان کی گئی۔

رہا وہ علم جو اس سے متعلق ہے کہ آئندہ قیامت ہوگی تو یہ منجملہ قیامت کے احکام کے ایک حکم کا علم ہے۔ یعنی یہ (قیامت کی) ایک صفت ہے جو آگے ہوگی۔ بس یہ صفت ذہن میں ہے اور اس صفت کا ذہن میں ہونا اسی وقت ہوگا جبکہ وہ خارج میں معدوم ہو پھر تو معلوم علم کے ساتھ حاضر ہوا۔ دو اضافتوں کے باہمی تلازم کے بیان سے متعلق بس یہی کلام ہے۔

رہے دو اضافتوں کے معروض تو یہ تین قسم کے ہوتے ہیں (الف) یہ دونوں کبھی ایسے ۴۳۳
ہوتے ہیں کہ (ان میں سے ہر ایک کے عدم کے ساتھ دوسرے کا وجود درست ہوتا ہے جیسے مالک اور مملوک کہ مملوک کے عدم کے ساتھ مالک کی ذات کا وجود درست ہوتا ہے۔ اور اسی طرح) مالک کے عدم کے ساتھ مملوک کی ذات کا وجود درست ہوتا ہے۔ (ب) ان (یعنی اضافت کے معروضوں) میں سے بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں سے ایک کا وجود تو دوسرے کے بغیر درست ہوتا ہے۔ مگر دوسرے کا وجود اس (پہلے) کے بغیر درست نہیں ہوتا۔ جیسے معلوم اور محسوس کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی ذات کا وجود علم اور حس کے عدم کے ساتھ بھی درست ہے۔ مگر علم اور حس کی ذات کا وجود معلوم اور محسوس کی ذات کے عدم کے ساتھ درست نہیں ہے۔ (ج) ان (اضافت کے معروضوں) میں سے بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان دونوں میں سے ایک کی ذات کا عدم ہو تو اس (دوسرے) کی ذات کا وجود بھی ممتنع ہوتا ہے۔ جیسے وہ معلول جو اپنی علت سے عام تر نہیں ہوتا۔ دوسرا۔ دونوں مضافوں

دوسری فصل

میں سے ہر ایک کا دوسرے پر انعکاس واجب ہے انعکاس کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی اضافت کا حکم اس کے ساتھی پر اس حیثیت سے ہو کہ وہ اس کا مضاف الیہ ہے۔ جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ باپ بیٹے کا باپ ہے۔ (اسی طرح یہ بھی) کہا جاتا ہے کہ بیٹا باپ کا بیٹا ہے اور غلام مالک کا غلام ہے اور مالک غلام کا مالک ہے۔ مگر اس کی طرف یہ اضافت جب اس کے مضاف الیہ ہونے کی حیثیت سے نہ ہو تو اضافت میں یہ انعکاس واجب نہ ہوگا۔ جیسے باپ کی اضافت جب بیٹے کی طرف ہو (اور یہ اضافت) اسکے بیٹے ہونے کی حیثیت سے نہ ہو بلکہ اس (بیٹے) کے انسان ہونے کی حیثیت سے ہو اور (یوں) کہا جائے کہ باپ انسان کا باپ ہے تو (اس حالت میں) اضافت کا انعکاس نہ ہوگا اور نہ انسان باپ کی طرف مضاف ہوگا۔ لہذا یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ انسان باپ کا انسان ہے۔

کبھی انعکاس کے قاعدے کی رعایت مضاف میں مشکل ہوتی ہے۔ (یعنی) جب اس سے مجرد اضافت حاصل نہ ہو۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ (پہلے) کسی چیز کے اوصاف جمع کئے جائیں پھر ان میں سے کوئی سا وصف جب تم رکھو اور اس کے غیر کو اٹھالو (تو) اضافت باقی رہے یا اس کو اٹھالو اور اس کے غیر کو رکھ دو تو اضافت بھی رفع ہو جائے۔ بس یہی وہ حقیقی اضافت ہے جس کی طرف انعکاس واجب ہے۔ کیونکہ جب تم بیٹے سے یہ جدا کر دو کہ وہ حیوان یا انسان یا ناطق ہے یا (اس کے اور) اوصاف میں سے جس وصف کو چاہو اٹھالو مگر اس کے بیٹے ہونے کو باقی رکھو تو اس کی طرف باپ کی اضافت باقی رہی اور اگر اس کے بیٹے ہونے کو الگ کر دو اور ان
۴۳۴ تمام اوصاف کو باقی رکھو تو اضافت باقی نہیں رہی۔ اس سے تمھیں معلوم ہوا کہ اضافت میں حقیقی تقابل وہ ہے جو باپ اور بیٹے کے درمیان ہے اور یہ دونوں ایسے ہیں جن میں سے ایک دوسرے پر منعکس ہوتے ہیں۔

پھر خیال رہے کہ اس انعکاس میں بھی کوئی (انعکاس) ایسا ہوتا ہے کہ جس میں حرفِ نسبت کی ضرورت نہیں ہوتی اور یہ اس وقت ہوتا ہے

دوسری فصل

جب کہ مضاف کے لیے مضاف ہونے کا کوئی لفظ موضوع ہو جیسے عظیم و صغیر اور کوئی انعکاس ایسا ہوتا ہے جس میں اس (یعنی حرف نسبت) کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں حرف نسبت یا تو دونوں جانب سے برابر ہوگا جیسے ہمارا یہ کہنا کہ غلام مالک کا غلام ہے اور مالک غلام کا مالک ہے یا (حرف نسبت دونوں جانب سے) برابر نہ ہوگا جیسے ہم یوں کہیں کہ عالم علم کے سبب سے عالم ہے اور وہ علم تو اس عالم کا علم ہے اور یہ ایسا ہے جیسے باپ کہ وہ اگرچہ بیٹے کی طرف قیاس کر کے کہا جاتا ہے مگر خود اس کی (ابھی) ایک خاص ماہیت ہے جو بیٹے کی طرف قیاس کر کے نہیں کہی گئی ہے۔

تیسری فصل

مقولۂ اضافت کی تحقیق

اس کی رسم (تعریف بالخاصہ) یہ ہے کہ اضافت وہ ہے جس کی ماہیت اس کے مضاف ہونے کے سوا کچھ نہو۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہم نے مضاف کی یہ تعریف کی ہے کہ مضاف وہ ہے جس کی ماہیت اس کے غیر کی طرف قیاس کرکے کہی جائے۔

اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس کی ماہیت اس مقولے کے سوا بھی ہو۔ یہ ایسا ہے جیسے باپ کہ وہ اگرچہ بیٹے کی طرف قیاس کرکے کہا جائے مگر (خود) اس کی ایک (خاص ایسی) ماہیت (بھی) ہے جو بیٹے کی طرف قیاس کرکے نہیں کہی گئی۔ یعنی اس کا انسان یا کوئی اور چیز ہونا۔

(مضاف کی) دوسری قسم یہ ہے کہ اس مقولے کے سوا اس (مضاف) کی (کوئی اور) ماہیت نہ ہو۔ جیسے ابوۃ (باپ ہونا) کہ اس کی ماہیت اس مقولیت کے سوا کچھ نہیں۔ جب تم نے اس کو جان لیا تو ثابت ہوگیا کہ ہم نے جو رسم بیان کی ہے وہ حقیقی مضاف کی تعریف ایسے مضاف سے

تیسری فصل

ہے جس میں حقیقی مضاف اور غیر حقیقی مضاف دونوں داخل ہیں۔ لہٰذا یہ تعریف کسی چیز کی تعریف خود اسی چیز سے نہیں ہوئی۔

اور جب تم اسے سمجھ گئے تو ہم کہتے ہیں کہ خود مقولہ ہی کو ہم عام مضاف نہیں قرار دیتے کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ ایسی چیز ہے جو اضافت والی ہے جیسے سفید وہ چیز ہے جس میں سفیدی ہو اور اعراض میں سے جس عرض سے اس کے نام کا اشتقاق ہو۔ اگر اس کو بھی ہم مقولہ قرار
۴۳۵ دیں تو غیر متناہی مقولے ہو جائیں گے۔ اسی لیے مطلق مضاف کو ہم نے مقولہ نہیں قرار دیا۔ بلکہ اس مضاف کو مقولہ قرار دیا ہے جس کی ماہیت اس کے مضاف ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اگر (اعتراضاً) یہ کہا جائے کہ (خود) اضافت بھی (تو) ایک ایسی چیز ہے جس کی ماہیت دوسرے کی طرف قیاس کر کے کہی گئی ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہوا کہ تم اس کو بھی مقولہ نہ قرار دو تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے کہ جو شئییت (چیز ہونا) حقیقی مضاف پر محمول ہے اس کی اس مضاف ہونے کے سوا اور کوئی تخصیص نہیں۔ مگر جو شئییت دوسرے معنی پر محمول ہے اس کا مضاف ہونا اس کی تخصیص نہیں بلکہ دوسرے امر کے سبب سے (اس کی تخصیص) ہے یعنی اسکا جوہر یا کم یا اس کے سوا ہونا۔ پھر اس کے بعد اس سے اضافت کی تخصیص کا تعلق ہوتا ہے اور جب ہم نے اس اضافت کی حقیقت بیان کر دی جو مقولہ ہے تو ہمیں چاہیے کہ اولاً اس کے وجود اور ثانیاً اس کے احکام کو (بھی) بیان کر دیں۔

چوتھی فصل

کیا خارج میں اضافت کا وجود ہوتا ہے یا نہیں

ان میں سے کسی کا ادعاء ہے کہ وہ (یعنی اضافت) خارج میں موجود نہیں بلکہ وہ ذہنی اعتبارات میں سے ہے جیسے کلیت اور جزئیت اور اس پر پانچ امور سے دلیل پیش کی ہے۔

اول۔ یہ کہ اگر اضافت خارج میں موجود ہو تو تسلسل لازم آئے گا۔ کیونکہ یہ اضافتیں محل میں موجود ہوں گی۔ لہذا ان کا محل میں ہونا ان کے اضافت ہونے کے مفہوم کا غیر ہے۔ اس لیے کہ ابوۃ جب خارج میں موجود ہوگی تو محل میں ہوگی اور اس کے محل میں ہونے کا مفہوم اس کی ابوۃ کے مفہوم کا غیر ہے لہذا یہ اضافت ابوۃ کو عارض ہوئی۔ اور اس کے متعلق بھی وہی کلام ہوگا جو اول کے بارے میں ہوا اور اس سے تسلسل لازم آئے گا۔

شیخ نے اس کے جواب میں یہ لکھا ہے کہ اس شبہہ کے حل کے لیے ہم کو مطلق مضاف کی تعریف کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ مضاف وہی ہے جس کی ماہیت اس کے غیر کی طرف قیاس کرکے

چوتھی فصل

کہی جائے۔ اور ہر وہ چیز جو خارج میں ہے وہ اپنی ماہیت کے لحاظ سے (ایسی)
ہوگی کہ محض اس کے غیر کی طرف قیاس کر کے ہی کہا جائے گا۔ اسی طرح وہ چیز (بھی)
ہے جو مضاف کے منجملہ ہے۔ مگر خارج میں اس صفت کی بہت سی
۴۳۶ چیزیں ہیں۔ لہٰذا مضاف خارج میں موجود ہے پھر مضاف میں اگر دوسری
ماہیت ہے تو یہ چاہیئے کہ وہ اس کے اس معنی سے الگ ہو جائے جو اسکے
غیر کی طرف قیاس کر کے کہے جائیں۔ بس یہی معنی حقیقت میں وہ معنی ہیں جو
اس کے غیر کی طرف قیاس کر کے کہے گئے اور اس کا غیر اپنے غیر کی طرف قیاس
کر کے اسی معنی کے سبب سے کہا گیا اور یہ معنی اپنے غیر کی طرف قیاس
کر کے اپنی ذات کے سوا، کسی اور چیز کے سبب سے نہیں کہے گیے
بلکہ بالذات مضاف ہے لہٰذا یہاں ذات اور کوئی (دوسری)
چیز جو اضافت ہو (علحدہ علحدہ) نہیں۔ بلکہ یہاں بغیر کسی دوسری
اضافت کے مضاف بالذات ہے۔ لہٰذا اس طریقے سے
اضافتیں (نا متناہی نہ ہوں گی بلکہ) متناہی ہو جائیں گی۔ جس سے
تسلسل لازم نہیں آئے گا۔ رہا اس معنی کا جو بالذات مضاف ہیں اس موضوع
میں ہونا تو اس کا ایک اور وجود (بھی) ہے۔ جیسے باپ میں ابوۃ کا وجود
ایک ایسا امر ہے جو باپ کی ذات پر زائد ہے اور یہ وجود بھی مضاف
ہے۔ لہٰذا یہ کسی ایسے مضاف سے عارض ہونا چاہیئے۔ جس کو مضاف لازم
ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک بلا کسی اور اضافت کے بالذات
مضاف الیہ کی طرف مضاف ہے لہٰذا (اس کا) محمول ہونا جو اس کی ذات
کا مضاف ہے اور ابوۃ ہونا (بھی) اس کی ذات ہی کا مضاف ہے۔ شیخ
نے بس یہی کہا ہے۔

ان (فلاسفہ) میں سے کسی نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ
(شیخ کا) یہ کلام اس شخص کی تردید ہے جو یہ کہتا ہے کہ وہ مضاف جو مقولہ ہے وہ دوسری
اضافت سے مضاف ہوگا۔ مگر یہ شبہہ (بیان کے) اس طریقے سے نہیں لازم
آتا بلکہ دوسرے طریقے سے (بیان کریں تو یہ شبہہ لازم آتا) ہے مثلاً ابوۃ بحیثیت ابوۃ

چوتھی فصل

ہونے کے ایسی ماہیت ہے جس کا تعقل بیٹے کی طرف قیاس کرنے سے ہوتا ہے پھر وہ (یعنی ابوۃ) اس موضوع کو عارض ہوتی ہے جو باپ ہے۔ لہذا باپ کو ابوۃ کا عارض ہونا۔ اس کا خود ابوۃ ہونا نہیں کیونکہ ابوۃ تو ایک (ایسی) اضافت ہے جس کا قیاس بنوۃ کی طرف کیا گیا ہے اور باپ کی ذات کو ابوۃ کا عارض ہونا (ایک ایسی) اضافت ہے جو اس محل کی طرف قیاس کی گئی ہے جو باپ ہے۔ پھر تو باپ کو ابوۃ کا عارض ہونا ایک ایسی مزید حالت ہے جو باپ کو عارض ہوئی۔ اور اسی طرح یہ سلسلہ نا تمناہی چلا جائے گا۔

مگر (شیخ کی تقریر پر) یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی غایت یہ
۴۳۷ ہے کہ ابوۃ دوسری اضافت سے موصوف ہے۔ یعنی موضوع کو عارض ہونا۔ مگر تم نے یہ کیوں کہا کہ موضوع کو عارض ہونے کیلئے (بھی) دوسری اضافت ضروری ہے۔ اس لیے کہ جو دوسرے کی طرف قیاس کر کے کہا گیا ہے اس کا معقولیت (کہے جانے) کے سوا اور مفہوم ہو تو اس وقت (معقولیت اور معقولیت کے سوا جو مفہوم ہے ان دونوں میں) تغائر کا حکم لازم آئیگا۔ اور اگر اس کا اس معقولیت کے سوا اور کچھ مفہوم نہ ہو تو تغائر کا حکم ممتنع ہوگا۔

بس یہاں بھی جب ہم نے یہ دیکھا کہ ابوۃ موضوع کو عارض ہے اور ابوت کا مفہوم موضوع کو عارض ہونے کے مفہوم کا غیر ہے تو لامحالہ ان دونوں کے تغائر کا حکم لگایا اور یہ اعتراف کیا کہ ابوۃ کو اضافت عارض ہوئی اور یہی اسکا عارضِ موضوع ہونا ہے۔ رہا اس کا موضوع کو عروض (عارض ہونا) تو اس کا مفہوم اس کے سوا کچھ نہیں لہذا (اس کے) موضوع کو عارض ہونے کے لیے یہ لازم نہ ہوگا کہ موضوع کے لیے اس کے سوا موضوع کا کوئی اور عروض بھی ہو۔ یہاں تک کہ تسلسل لازم آئے بلکہ موضوع کو یہ عروض عارض ہوگا تو خود موضوع کی ذات ہی کو عارض ہوگا اس کے غیر کو عارض نہ ہوگا۔ لہذا تسلسل نہ رہا۔

(اضافت کو خارج میں غیر موجود کہنے والوں کے استدلال کا) دوسرا امر۔ اگر اضافت خارج میں موجود ہو تو اگلے زمانے کو موجودہ زمانے پر جو تقدم

چوتھی فصل

ہے وہ (اگلے زمانے کا) ایک ثبوتی وصف ہو جائے گا۔ اگر وہ ثابت ہوگا تو جو زمانہ اس سے موصوف ہے وہ بھی ثابت ہوگا۔ لہذا اگلا زمانہ موجودہ زمانے کے ساتھ ثابت ہوگا۔ اور تالی (قضیۂ شرطیہ کا دوسرا جزء) محال ہے بس مقدم (قضیۂ شرطیہ کا پہلا جزء) بھی اسی طرح (محال ہے)۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مانا کہ یہ اضافتیں خارج میں موجود نہیں مگر یہ کیوں لازم آئے گا کہ ان کے سوا باقی اور اضافتیں بھی خارج میں موجود نہ ہوں۔

تیسرا (امر) اگر اضافت (خارج میں) موجود ہو تو وہ باقی اور موجودات کے ساتھ وجود میں مشترک اور اپنی خصوصیت کی بدولت ان سے ممیز ہوگی اور یہ یقینی ہے کہ جب تک اس کا وجود اس خصوصیت سے مقید نہ ہو اس وقت تک اضافت خارج میں نہیں پائی جاسکتی تو یہ تقید اضافت کے وجود سے سابق ہوا۔ لیکن یہی تقید خود اضافت ہے۔ پھر تو اضافت اسوقت تک نہیں پائی جاسکتی جب تک اس کے پہلے اضافت نہ پائی جائے۔ لہذا ایک اضافت کا پیدا ہونا اس کی سی نامتناہی اضافتوں کے ساتھ مشروط ہوگا اور یہ محال ہے۔

چوتھا (امر) وجود۔ بحیثیت وجود ہونے کے یا تو مضاف ہوگا یا مضاف نہ ہوگا اگر وہ مضاف ہے تو ہر موجود مضاف ہے اور یہ واقعہ کے خلاف ہے اور اگر وہ مضاف نہیں تو اضافت اگر خارج میں موجود ہو تو وہ اپنے موجود ہونے کی حیثیت سے مضاف نہ ہوگی۔ لہذا مضاف مضاف ہونے کی حیثیت سے غیر موجود ہوا اور یہی مطلوب ہے۔ ۴۳۸

پانچواں (امر) اگر اضافت ایک مزید وجودی امر ہو تو یہ لازم آئیگا کہ باری تعالیٰ (معاذ اللہ) حوادث کا محل ہو جائے۔ کیونکہ اس کی ہر حادث کے ساتھ ایک اضافت ہے جو اس کے ساتھ موجود ہے اور یہ اضافت اس کے پہلے اس کو حاصل نہ تھی اور اس وقت کے بعد وہ زائل بھی ہو جائیگی۔ تو باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا واجب ہوا اور یہ ناروا ہے۔

چوتھی فصل

مگر جو لوگ اضافت کے (خارج میں) ثابت ہونے کے قائل ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ آسمان زمین کے اوپر ہے۔ بس یہ فوقیت یا تو محض عقل کا عمل ہے یا اس کا خارج میں (بھی) اعتبار ہے۔ پہلا باطل ہے اس لیے کہ جس کا خارج میں اعتبار ہو اس میں صدق اور کذب داخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر کوئی یہ کہے کہ میں پانچ کو جفت فرض کرتا ہوں تو اس کی تکذیب ضروری نہ ہوگی۔ کیونکہ اس نے (محض) اپنے عقلی عمل کے متعلق خبر دی ہے نہ کہ کسی چیز کی واقعی (حالت) کے متعلق اسی طرح یہاں بھی آسمان کا زمین پر ہونا اگر عقلی عمل کے لحاظ سے ہے تو یہ قضیہ ایسا نہیں کہ اس کا صدق واجب ہو اور نہ اس کی ضد کا کذب واجب ہے اور نہ تالیوں کا باطل ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آسمان کا زمین کے اوپر ہونا محض عقلی عمل نہیں بلکہ اس کا ثبوت خارج میں بھی ہے۔ اسی طرح زید کا عمرو کے باپ ہونے اور اس کے بیٹے ہونے کے متعلق بھی کہا جائے گا اور اسی طرح باقی اور اضافتوں کے متعلق بھی کہا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے یہ ضروری ہوگا کہ گزرا ہوا کل آج پر ایسے وصف سے مقدم ہو جائے جس کا ثبوت خارج میں ہے۔ حالانکہ مذکورہ دلیل سے یہ باطل ہو چکا ہے۔ تو (اس کے جواب میں) ہم (یہ) کہیں گے کہ تقدم اور تاخر دو ایسے تضایف والے ہیں جو اس معقول کے جو حاضر اور موجود سے ماخوذ ہے اور اس معقول کے جو حاضر و موجود سے ماخوذ نہیں (ان دونوں کے) درمیان ہے (یعنی یہ تضایف ان دونوں کے درمیان ہے) اور اس کے پہلے تو کوئی چیز واقعی مقدم بھی نہیں ہوتی تو وہ ایک غیر موجود چیز سے کس طرح مقدم ہوگی۔ بس جو مضاف اس طرح کا ہو تو اس کا تضایف محض عقل ہی میں ہوتا ہے اور وہ (تضایف) خارج میں موجود نہیں ہوتا۔ بخلاف آسمان کے زمین سے اوپر ہونے کے کیونکہ زمین ۴۳۹
اور آسمان جب موجود تھے تو ان دونوں میں ایک کی فوقیت دوسرے پر ایک ایسے ثبوتی وصف کے ساتھ تھی جو اعتبار کرنے والے کے

چوتھی فصل

اعتبار پر موقوف ہے اور جو لوگ (اضافت کے خارجی وجود کی) نفی کرتے ہیں۔ ان کے دلائل زیادہ قوی نہیں ہیں اور ان میں خود ہم کو تامل ہے توفیق خدا کی طرف سے ہے۔

پانچویں فصل

اضافت کس طرح حاصل ہوتی ہے

اضافت کا تنہا وجود نہیں ہوتا بلکہ اس کا وجود اس طرح ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسا امر ہے جو اشیاء کو (بعد میں) لاحق ہوتا ہے۔ اور اس کی تخصیص اس لاحق ہونے کے سبب سے ہے اس کو دو طرح پر سمجھا جاتا ہے۔ ایک یہ کہ لاحق ہونا اور اضافت (دونوں) ایک ساتھ پائے جائیں۔ مگر یہ مقولہ نہیں بلکہ یہ مرکب ہے۔ دوسری یہ کہ اضافت (اس طرح) پائی جائے کہ اس کے ساتھ اس خاص عقلی لحوق (لاحق ہونا) کی قسم بھی ملی ہوئی ہو اور یہ (دونوں) ایک ساتھ ایسے پائے جائیں جیسے لحوق کا ایک عارض پایا جاتا ہے۔ اور یہی اضافت کی تنویع اور تحصیل ہے۔ جیسے کیفیت میں موافق ہونا مشابہت ہے اور کیفیت میں موافق ہونا موافق کیف کا غیر ہے۔ لہذا موافق کیف خود اضافت نہیں بلکہ وہ ایک ایسی چیز ہے جو اضافت والی ہے مگر وہ موافقت جو کیفیت کی طرف منسوب ہے تو وہ مضاف کی ایک نوع ہے اور مساوات اور مماثلت کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا۔

پانچویں فصل

خیال رہے کہ اضافت جب ایک جانب حاصل ہوگی تو دوسری جانب بھی ضرور حاصل ہوگی اور اگر وہ اپنی ایک جانب میں مطلقہ ہے تو دوسری جانب میں بھی مطلقہ ہوگی۔ جس کی مثال یہ ہے کہ ہم جب مطلق کسی دونے عدد کو لیتے ہیں تو وہ مطلقاً عددی نصف کے مقابل ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ جب ہم اس عدد کو حاصل کر لیتے ہیں جو دونا ہے۔ اور اس کی ضعفیت (دونا ہونا) (ایک) محصلہ (حقیقت) بن جاتی ہے تو دوسری جانب یعنی نصفیت (آدھا ہونا بھی) حاصل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب وہ چیز حاصل ہوتی ہے جو دونی ہے تو لامحالہ وہ چیز بھی حاصل ہو جائے گی جس کی یہ دونی ہے اس سے ظاہر ہوا کہ دونوں مضافوں میں سے کوئی سا مضاف تحصیل سے معلوم ہو جائے تو اس سے دوسرا بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ مگر یہ اسی وقت ہوگا جبکہ یہ تحصیل اضافت کی تحصیل ہو اور جب اضافت کے موضوع کی تحصیل ہو تو اس سے یہ لازم نہ آئے گا کہ اس کا مقابل مضاف بھی حاصل ہو جائے اس کی مثال ایسی ہے کہ راسیت (سر ہونا) ایسی اضافت ہے جو (بلاتعین مطلقاً) کسی عضو کو سر والے کی طرف قیاس کر کے عارض ہوئی ہے لہذا اس عضو کو جب ہم نے اس حیثیت سے حاصل کیا کہ وہ جوہر ہے یہاں تک کہ یہ سر ہو گیا تو (ہماری) یہ تحصیل محض اضافت کے موضوع میں داخل ہوئی خود اضافت میں (داخل) نہیں ہوئی۔ تو لامحالہ اس سر کے علم سے یہ لازم نہ آئے گا کہ اس سر والے معین شخص کا بھی علم ہو جائے۔ ۴۴۰

چھٹی فصل

اضافت کی نوعی ـ صنفی اور شخصی تحصیل کسطرح ہوتی ہے

(اضافت کی) تحصیل نوعی کی مثال ایسی ہے جیسے مساوات اگر تم کو اس میں کمیت کے بدل کسی کیفیت کا توہم ہو تو تمھیں مساوات کا وجود ہی نہ معلوم ہوگا۔

(اضافت کی) صنفی تحصیل یہ ہے کہ ایک موضوع کو اضافت حاصل ہو جائے۔ پھر اس موضوع سے کوئی ایسا غریب عارض ملے کہ اگر وہ نہ رہے تو کچھ دور نہیں کہ اضافت کی یہ طبیعت بھی باقی نہ رہے تو یہ اضافت کی نوع تو نہیں بناتا بلکہ اکثر یہ اس کا صنف ہوتا ہے جیسے ایک عادل شخص کی ابوۃ (باپ ہونا) اور ایک ظالم شخص کی ابوۃ ان دونوں کی حالتیں (اگرچہ) ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر (جو چیز موجب اختلاف ہے) وہ ماہیت سے خارج ہے۔ کیونکہ تم اگر ایک عادل شخص کو غیر عادل خیال کرو تو اس سے وہ معنی تو زائل نہیں ہو سکتے جو ابوۃ کے ہیں۔

(اضافت کی) شخصی تحصیل ایسی ہے جیسے اِس کی ابوۃ اور اُس کی ابوۃ بلکہ یہ اس پڑوس کی طرح ہے جو دو پڑوسیوں میں سے ہر ایک کا ہے۔

چھٹی فصل

رہی یہ تفصیل کہ دونوں مضافوں میں یہ ضروری ہے کہ ہر ایک (مضاف) کے ساتھ جو اضافت قائم ہے وہ اس (اضافت) کی غیر ہو جو دوسرے مضاف کے ساتھ قایم ہے تو (وہاں) ہم نے اس کی صحت برہان سے کر دی ہے جہاں یہ بیان کیا ہے کہ ایک عرض کا دو محلوں کے ساتھ قایم ہونا محال ہے۔

ساتویں فصل

اضافتوں کی تقسیم

یہ چار وجوہ سے ہے۔ پہلے ان (اضافتوں) میں سے بعض ایسی ہیں جن کی دونوں طرفیں مختلف ہیں۔ اور ان میں سے بعض ایسی ہیں جو متفق اور مختلف (دونوں) ہیں جیسے ضعف (دونا) اور نصف (آدھا) اور متفق ایسا ہے جیسے مساوی اور مساوی مماس اور مماس (چھونا) وغیرہ۔ ۱۴۱۴۴
پھر مختلف کا اختلاف (بھی) کبھی محدود ہوتا ہے جیسے آدھا اور دونا ان میں سے بعض ایسی (بھی) ہوتی ہیں جو خود تو محدود نہیں ہوتیں مگر ایک محدود پر مبنی ہوتی ہیں جیسے وہ کثیر جو دونا کرنے سے ہوتا جاتا ہے اور کل و جزء اور بعض (اضافتیں) ایسی ہوتی ہیں جو نہ محدود ہیں اور نہ محدود پر مبنی ہیں۔ جیسے زائد اور ناقص۔

دوسرے دو مضاف یا تو ایسے ہونگے کہ ان کو اضافت عارض ہونے کے لیے وہ کسی دوسری ایسی حقیقی صفت سے اتصاف کے محتاج نہوں گے جس کی وجہ سے وہ دوسرے کی طرف مضاف ہوں جیسے دایاں اور بایاں۔

کیونکہ دائیں میں کوئی ایسی حقیقی صفت نہیں جس کی وجہ سے وہ دایاں ہوا۔ اور بایاں بھی اسی طرح ہے۔ یا وہ (یعنی دو مضاف) ایسے ہوں گے جن میں سے ہر ایک ایسی حقیقی صفت کا محتاج ہوگا جس کی وجہ سے وہ دوسرے کی طرف مضاف ہو۔ جیسے عاشق اور معشوق۔ کیونکہ عاشق میں ایک ادراکی ہئیت ہے اور یہی اضافت کا مبداء ہے اور معشوق میں ایک مدرک کی ہئیت ہے۔ جسکی وجہ سے وہ اپنے عاشق کا معشوق ہوا۔ یا یہ ہوگا کہ یہ صفت ایک جانب میں موجود ہوگی اور دوسری جانب میں موجود نہ ہوگی۔ جیسے عالم و معلوم کیونکہ عالم کی ذات میں وہ کیفیت جو علم ہے حاصل ہوئی اور جس کی وجہ سے وہ دوسرے کی طرف مضاف ہوا۔ مگر معلوم کی ذات میں کوئی ایسی چیز نہیں حاصل ہوئی جس کی وجہ سے وہ مضاف ہوا۔

تیسرے۔ شیخ نے بیان کیا ہے کہ مضاف قریب قریب معادل اقسام میں منحصر ہیں اور وہ (مضاف) جو زیادتی کے سبب سے (مضاف) ہے اور وہ جو فعل وانفعال کے سبب سے (مضاف ہے) اور اس کا مصدر قوت ہے اور وہ جو محاکات کے سبب سے (مضاف) ہے جو زیادت کے سبب سے (مضاف) ہے تو وہ یا تو کم (یعنی مقدار) سے (متعلق) ہوگا جو ایک ظاہر بات ہے یا وہ قوت سے (متعلق) ہوگا جیسے غالب، مغلوب اور مانع ہے۔ اور جو (مضاف) فعل اور انفعال سے ہو (اس کی مثال وہی ہے) جیسے باپ اور بیٹا کاٹنے والا اور کٹ جانے والا اور (جو مضاف) محاکات کے سبب سے ہے (اس کی مثال ایسی ہے) جیسے علم اور معلوم حس اور محسوس کیونکہ علم معلوم کی ہئیت اور حس محسوس کی ہئیت کی حکایت کرتی ہے۔ لیکن اس کا اندازہ ٹھیک طور پر نہیں ہوسکتا۔

چوتھے۔ اضافت کبھی تمام مقولات کو عارض ہوتی ہے۔ جوہر کو (اضافت کا عارض ہونا اس طرح ہے) جیسے باپ اور بیٹا۔ اور کم متصل کو جیسے چھوٹا اور بڑا اور کم منفصل کو جیسے تھوڑا اور بہت اور کیف کو جیسے زیادہ
گرم اور زیادہ ٹھنڈا اور مضاف کو (اضافت کا عارض ہونا اس طرح کا ہے) جیسے ۴۴۲

ساتویں فصل

قریب تر اور بعید تر اور این[5] کو جیسے اعلیٰ اور اسفل اور متی[6] کو جیسے قدیم تر اور جدید تر اور وضع[7] کو جیسے بہت سیدھا اور تیڑھا ہونا۔ اور ملک[8] کو (اضافت کے عارض ہونے کی مثال) جیسے کپڑے پہنے ہوئے اور برہنہ ہے۔ اور فعل[9] کو جیسے اقطع (ہاتھ کٹا ہوا شخص) اور اجرم (وہ شخص جس کا کوئی عضو کٹا ہوا ہو) اور انفعال[10] کو جیسے زیادہ گرم اور ریزہ ریزہ۔

آٹھویں فصل

اضافت تضاد قبول کرتی ہے یا نہیں؟

شیخ نے کم کے باب میں جو یہ بحث کی ہے کہ عظیم صغیر کی ضد نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اضافتوں کو تضاد عارض نہیں ہوتا اور اس کو دو طرح سے بیان کیا ہے۔

اول یہ کہ تقابلِ تضاد خود تقابل تضایف نہیں۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں ضدوں کی طبیعتوں میں باہم تضایف نہیں ہوتا۔ اور اضافتوں میں بھی (بعض ایسی) اضافتیں ملتی ہیں جن میں تضاد نہیں ہوتا جیسے پڑوس اور پڑوسی۔

پھر ہم (یہ بھی) جانتے ہیں کہ تضاد بحیثیت تضاد ہونے کے متضایف ہے۔ لہذا یہ ضروری ہوا کہ دو متضادوں کے درمیان ایک ایسی چیز ہو جس میں تضایف نہ ہو۔ کیونکہ جب تضاد بحیثیت تضاد ہونے کے متضایف ہوا تو یہی رہ گیا کہ ایک چیز ایسی ہو جو دونوں متضادوں میں تو ہے۔ مگر (یہ چیز خود) تضایف نہیں اور یہی تضاد کے موضوع ہیں۔ تو ثابت ہوا کہ مضادۃ (ایک دوسرے کا ضد ہونا) انھیں موضوعوں میں پائی جاتی ہے جس میں باہم تضایف

آٹھویں فصل

نہیں ہوتا۔

دوم یہ کہ اضافتیں خود غیر مستقل طبیعتیں ہیں۔ لہذا ان کو تضاد کا عارض ہونا ممتنع ہوگا۔ کیونکہ معروض کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ وہ اس معروضیت کے سبب سے مستقل ہو۔

پھر (شیخ نے) اضافت کے باب میں بیان کیا ہے کہ مضاف کو وہی عارض ہوتا ہے جو اس کے مقولے کو عارض ہوتا ہے اور دونا ہونا چونکہ کم (مقدار) کو عارض ہوتا ہے اور کم کے لیے مضادۃ نہیں ہوتی (اس لیے) دونا ہونا (یعنی ضعفیت) کو مضادۃ نہیں عارض ہوتی اور اضافت کی فضلیت چونکہ کیف کو عارض ہوتی ہے اور کیف میں تضاد ہوتا ہے۔ لامحالہ اس اضافت کو تضاد کا ہونا بھی جائز ہے اور اسی طرح گرم چونکہ ٹھنڈے کی ضد ہے تو جو زیادہ گرم ہو وہ زیادہ سرد کی ضد ہوگا۔

بعض متاخرین کا خیال ہے کہ (شیخ کے) ان دونوں کلاموں میں تناقض ہے حالانکہ یہ بات نہیں۔ کیونکہ بے شبہ اضافت چونکہ بذات خود ایک غیر مستقل کیفیت بلکہ مضاف کے تابع ہے لہذا اس حکم میں بھی اس کا تابع ہونا ضروری ہوا اور ۳۴۴ اگر اس کے معروض (باہم) متضاد ہوں تو اس کا متضاد ہونا بھی ضروری ہوگا کیونکہ اس (اضافت) کے معروضوں کے متضاد ہونے پر اگر اس (اضافت) کا تضاد لازم نہ ہو تو اضافتیں بالذات مستقل ہو جائیں گی اور اپنے معروضوں کے تابع نہ رہیں گی اسی لیے ہم نے یہ حکم لگایا کہ زیادہ گرم کے لیے زیادہ ٹھنڈے کا ضد ہونا واجب ہے لیکن اسکے معروض اگر ایک دوسرے کے باہم متضاد نہوں تو اس کو تضاد کا عارض ہونا ممتنع ہوگا کیونکہ اس (اضافت) کو اگر تضاد عارض ہو اور اس کے معروضوں کو (تضاد عارض) نہ ہو تو وہ (یعنی اضافت) خود مستقل ہوگی اسی لیے ہم نے یہ حکم لگایا کہ عظیم صغیر کی ضد نہیں ہوتا تو ثابت ہوا کہ (شیخ کا یہ) کلام تناقض سے اسی صورت میں محفوظ رہ سکتا ہے جب اسی طرح کہا جائے اور اس (کلام) کے متناقض ہونے کا کیسے گمان ہو سکتا ہے ہاں شیخ نے کم کے باب میں اس کو (بغیر کسی قید اور شرط کے) مطلقاً (اسطرح) بیان کیا ہے کہ اضافتوں میں تضاد نہیں ہوتا۔ مگر اس سے اس (شیخ) کی مراد

آٹھویں فصل

یہ ہے کہ وہ (اضافتیں) مستقل طور پر ایک دوسرے کی ضد نہیں ہوتیں نہ یہ کہ ان میں بالطبع بھی تضاد نہیں پایا جاتا۔

نویں فصل

اضافت میں شدید تر اور ضعیف تر ہونیکی قابلیت ہوتی ہے

اس بارے میں بھی وہی حکم ہے جو تضاد کے بارے میں ہے کہ اضافت کے معروض شدید تر اور ضعیف تر ہونے کے قابل ہوں تو ان کی اتباع میں اضافت بھی اس کے قابل ہوگی ورنہ نہ ہوگی۔ بعض لوگوں کا یہ گمان ہے کہ کمیت چونکہ شدید تر ضعیف تر۔ اقل اور اکثر ہونے کے قابل ہے لہذا غیر مساوی کا بھی اقل اور اکثر کے قابل ہونا ضروری ہوا جیسے کیفیت چونکہ شدید تر اور ضعیف تر ہونے کے قابل ہے (اس لیے) مشابہت (بھی) اس کے قابل ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ غیر مساوی شدید تر اور ضعیف تر نہیں ہوتا۔ لیکن وہ کبھی قریب تر اور بعید تر ہوتا ہے کیونکہ دس (کا عدد) بہ نسبت نو کے تین (کے عدد) سے مساوات میں زیادہ دور ہے اور ان دونوں امور کا سبب وہی ہے جو تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ مقدار شدید تر اور ضعیف تر ہونے کے قابل نہیں ہوتی۔ اگرچہ وہ (مقدار) اکثر اور اقل ہونے کے قابل ہے۔ بس اس طرح ایک غیر مساوی دوسرے غیر مساوی سے قریب تر ہوگا۔ مگر وہ اپنے غیر مساوی ہونے (کی صفت) میں

نویں فصل

کمی اور زیادتی قبول نہیں کرے گا۔ اب ہم اضافت کے کلی امور (کے بیان) سے فارغ ہو چکے لہذا اس کی قسموں کے احکام بیان کریں گے۔

۲۲۴

دسویں فصل

تتالی تماس ۔ تشافع ۔ تداخل ۔ التصاق و اتصال

تتالی وہ دو (چیزیں) ہیں جن میں کی پہلی اور دوسری کے درمیان کوئی اور چیز ان کی جنس سے نہو۔ اور یہ چیزیں کبھی نوع میں (ایک دوسرے سے) متفق ہوتی ہیں جیسے (ایک) گھر اور (دوسرا) گھر کہ ان دونوں کی نوع ایک ہی ہے اور کبھی ان کی نوع ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ جیسے صف انسان کی درخت کی اور پتھر کی۔ اس صورت میں وہ (باہم ایک دوسرے سے) مختلف ہونے کے سبب تتالی نہونگے بلکہ اس حیثیت سے (وہ تتالی ہوں گے) کہ ان کو ایک عام ذاتی امر جیسے جسمیت جمع کر رہا ہے۔ یا ایک عرضی امر (ان کو جمع کر رہا ہے) جیسے صف بستہ کھڑے ہونا یا حجم کے لحاظ سے بلند ہونا۔

اور متماس وہ دو چیزیں ہیں جن کی دونوں طرفیں وضع میں ایک ساتھ ہوں۔ یعنی اشارے میں ہوں مکان میں نہوں۔ کیونکہ اطراف مکان میں نہیں حاصل ہوتے۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی ملاقات دوسرے کی طرف متعدی ہو یہاں تک کہ اس کی ذات پوری کی پوری اس سے مل جائے۔ تو یہ

دسویں فصل

مماست (ایک دوسرے کو چھونا) نہیں ہوئی بلکہ مداخلت ہوئی۔ کیونکہ مداخلت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ ایک دوسرے کو چھونے والی دو چیزوں میں سے ایک کی کلیت دوسرے کی کلیت سے مل جائے۔ یہاں تک کہ اگر ان دونوں میں سے ایک کا (کچھ حصہ) زیادہ رہ جائے تو (یہ سمجھا جائے گا کہ) وہ پورا داخل نہیں بلکہ وہ اس کا مساوی ہے۔ بس متداخلوں کی حقیقت یہی ہے۔ رہا ان دونوں کا ایک ہی مکان میں ہونا تو یہ مداخلت کو لازم ہے اس (مداخلت) کی ماہیت نہیں۔

خیال رہے کہ تماس کی حقیقت کے متعلق ایک اشکال (بھی) ہے۔ یعنی دو جسموں کی سطحیں جب ایک دوسرے کو چھوتی ہیں تو یہ (دو حال سے) خالی نہیں وہ دونوں سطحیں پورے طور پر (ایک دوسرے سے) مل[1] جاتی ہیں یا نہیں ملتیں[2]۔ اگر وہ دونوں ایک دوسرے سے پوری طرح نہیں ملیں تو ان دونوں سطحوں میں سے ہر ایک کی ایک طرف دوسری سے ملی اور ایک طرف نہیں ملی۔ لہذا یہ لازم آیا کہ سطح اپنے عمق میں منقسم ہو جائے (یعنی اس طرح سطح کا عمق لازم آئے گا حالانکہ سطح میں صرف طول و عرض ہوتے ہیں عمق نہیں ہوتا) تو سطح جسم ہو گئی سطح نہ رہی اور یہ درست نہیں۔ پھر وہ (بھی) ایک اور سطح کی محتاج ہوگی۔ (کیونکہ عمق میں تقسیم ہونے کی وجہ سے یہ جسم ہوئی اور ہر جسم کے لیے سطح لازمی ہے۔ اس لیے کہ جسم کی انتہا سطح پر ہوتی ہے۔ لہذا اس سطح کے متعلق بھی یہی کلام ہوگا) اور اس سے تسلسل لازم آئے گا۔

اور اگر (ایک دوسرے کو چھونے والے دو جسموں کی سطحیں باہم دوسرے سے) پورے طور پر مل گئیں تو ان دونوں کی وضع ایک ہوگی اور یہ (دو حال سے) خالی نہیں ان دونوں میں سے ایک کا دوسری سے امتیاز ہو سکے گا۔ یا نہ ہو سکے گا۔ اگر ان میں امتیاز ہو تو یہ امتیاز ان کی ماہیت یا ماہیت کے لوازم میں سے کسی چیز کا امتیاز ہونا ممتنع ہے کیونکہ (یہ دونوں) اس (یعنی ماہیت اور لوازم ماہیت میں ایک دوسرے کے بالکل) برابر ہیں۔ اس لیے کہ یہ دونوں نوع میں ایک

دسویں فصل ۴۴۵

دوسرے سے متحد ہیں۔ رہی یہ بات کہ (ان دونوں ہیں باہمی امتیاز) عوارض کے سبب سے ہے تو یہ محال ہے۔ اس لیے کہ یہ (عوارض) یا محل یا مکان یا وقت یا زمانہ ہیں۔ اور دونوں میں سے کوئی بھی سطح ایسی نہیں جو ان میں سے کسی ایک چیز سے مخصوص ہو اور دوسری سے ہو۔

نیز ایسی دو چیزیں جو نوع میں ایک دوسرے کی مساوی اور وضع میں متحد ہوں یہ ناممکن ہے کہ ان میں سے ایک تو بعض عوارض سے مختص ہو اور دوسری نہو۔ کیونکہ وہ دونوں جب قبول اور جہتوں کی تخصیص میں ایک دوسرے کی مساوی ہیں تو ان میں سے ایک کا ثبوت اپنے ساتھی کے ثبوت سے اولیٰ نہو گا۔

پھر تو ان دونوں کے درمیان قطعاً کوئی تخصیص اور امتیاز نہیں۔ بس دوئی باطل ہو جائے گی۔ لہذا دو سطحیں (دو نہوں گی بلکہ دراصل) ایک ہی سطح ہو گی جو دو جسموں کے درمیان مشترک ہے۔ تو دو ایک دوسرے کو چھونے والے دو جسموں کی دو طرفیں نہیں ہوئیں بلکہ ایک ہی طرف ہوئی۔ اور متماس غیر متماس بلکہ متصل ہو گئے اور یہ مفروض کے خلاف ہے۔ اور یہی اشکال بعینہ اس وقت بھی قائم رہتا ہے۔ جبکہ دو سطحیں دو خطوں کے ذریعے سے ایک دوسرے کو چھو رہی ہوں اور دو خط دو نقطوں کے ذریعے سے ایک دوسرے کو چھو رہے ہوں۔ مگر اس کا حل یہ ہے کہ (جب دو جسم یا دو سطح یا دو خط ایک دوسرے کو چھو رہے ہوں تو ان دونوں سے) دو جانبوں ہیں سے ایک جانب تو دوسرے (جسم یا سطح یا خط کی ایک جانب) سے پوری طرح مل جاتی ہے اور ایک جانب دوسرے سے ممتاز رہتی ہے (مگر یہ امتیاز) اس کی ماہیت اور لوازم کے سبب سے نہیں ہوتا بلکہ عوارض کے سبب سے ہوتا ہے۔ یعنی دونوں میں سے ایک سطح کا ایک جسم کی حد ہونا اور دوسرے جسم کی حد نہونا اور یہ امر اس (چھونے والے جسم) کو تماس سے پہلے بھی حاصل تھا۔ بس یہ عارض تماس کے وقت بھی باقی رہتا اور اس سے امتیاز حاصل ہو جاتا ہے۔

رہا تشافع تو یہ تماس کی وہ حالت ہے جو اس (جسم) کے اس طرح

دسویں فصل
ہونے کی حیثیت کے بعد ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ لفظ کا مفہوم ان امور کی مشارکت کا مقتضی نہیں۔ جو نوع میں ایک دوسرے کے متنافع ہیں۔

رہا التصاق تو یہ ایک چیز کا دوسری چیز کو اس طرح مماس ہوتا ہے کہ اس (دوسری) چیز کے منتقل ہونے سے یہ بھی منتقل ہو جائے۔ اور (ان دونوں کا) باہمی لزوم یا تو اس لیے ہوگا کہ (ان دونوں کی) دونوں سطحیں ایک دوسرے سے اس طرح منطبق ہیں کہ انفتاح (کھل جانے) کے لحاظ سے جسم کی ایک طرف دوسری طرف سے اولیٰ نہیں۔ بس اس صورت میں (ایک کا دوسرے سے) ارتفاع نہ ہوگا ورنہ خلاء لازم آئے گا۔ یا یہ ہوگا کہ ان میں انفتاح محض اس طرح ہو کہ سطح کی صورت کا استواء (برابری) زائل ہو جائے (اور یہ زوال) یا تو تقبب (قبہ دار ہونا) کی طرف ہوگا یا تقعر کی طرف حالانکہ (مطلق) جسم تو اس کا موجب نہیں ہوتا۔ یا اس کا سبب یہ ہوگا کہ ان دونوں میں سے ایک کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے جدا گانہ ہوں یا تو دو جسموں کے درمیان ایک ایسی غریب ۴۴۶
چیز کے ذریعے التصاق حاصل ہو جس کی حالت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک سطح پر اچھی طرح منطبق ہو جائے۔ (اور اس کا سبب) اس (غریب متوسط) کا (پہلے) سیلان ہے۔ اور پھر اس کا کام یہ ہے کہ وہ خشک اور سخت ہو جائے جیسے سریش۔ بس اس لیے دو جسموں کی دو سطحوں میں اس کے واسطے سے باہمی لزوم عارض ہو جاتا ہے۔ رہا اتصال تو اس کو ہم نے کم کے باب میں بیان کر دیا ہے۔

گیارھویں فصل

ایک ساتھ متقدم اور متاخر ہونا

(لفظ) متقدم پانچ طرح بولا جاتا ہے۔ اول زمانے میں متقدم (یعنی کسی چیز کا دوسری چیز سے بلحاظ زمانہ مقدم ہونا) زمانۂ ماضی کا مقدم وہ ہے جو موجودہ آن سے زیادہ دور ہے۔ اور زمانۂ آیندہ کا مقدم وہ ہے جو موجودہ آن سے زیادہ قریب ہے۔

رتبے کے سبب سے (ایک چیز کا دوسری چیز سے) متقدم ہونا یہ ہے کہ وہ (یعنی مقدم) ایک معین مبداء سے قریب تر ہو (پھر اس کے بھی کئی) مراتب ہیں۔ جن میں سے (ایک قسم) طبعی (یعنی تقدم طبعی) ہے۔ جیسے ان انواع کی ترتیب جن میں سے بعض بعض کے تحت ہیں اور وہ اجناس جن میں سے بعض بعض کے اوپر ہیں۔

(رتبے کے تقدم کی دوسری قسم) وضعی ہے۔ جیسے مسجد میں صفوں کی ترتیب محراب کی نسبت سے یا دروازے کی نسبت کے لحاظ سے۔ اسی طرح رتبے میں جو متقدم ہوتا ہے وہ کبھی طبعی ہوتا ہے جیسے اگر تم جوہر سے ابتدا کرو تو حیوان پر

گیارھویں فصل

جسم کو تقدم ہے۔ اور اگر تم نے انسان سے ابتداء کی تو حیوان کو اس (یعنی جسم) پر تقدم ہوگا۔ اور یہ (یعنی رتبے کا تقدم) کبھی وضعی ہوتا ہے جیسے تم اگر (مسجد کی) محراب کو مبداء قرار دو تو جو صف محراب سے قریب ہے وہ (دوسری صفوں سے) متقدم ہوگی۔ اور اگر تم نے (مسجد کے) دروازے کو مبداء قرار دیا تو (نمازیوں کی جو صف) دروازے سے قریب تر ہوگی (وہ دوسری صفوں سے) متقدم ہوگی۔

تیسرا متقدم بلحاظ شرف جیسے (حضرت) ابوبکرؓ کا تقدم حضرت عمرؓ پر

چوتھا۔ متقدم بالطبع وہ ہے جس کے موجود ہونے کے بغیر دوسرا نہ پایا جائے اور یہ خود بغیر دوسرا موجود ہونے کے پایا جائے۔ جیسے (ایک) کا تقدم دو پر ہے۔

پانچواں (ایک چیز کا دوسری چیز سے اس کی) علت ہونے کے لحاظ سے متقدم ہونا۔ جیسے ہاتھ کی حرکت انگوٹھی کی حرکت سے متقدم ہے۔ اگرچہ یہ دونوں زمانے میں ایک ساتھ ہوتے ہیں۔ (یعنی دونوں کا زمانہ ایک ہی ہوتا ہے) مگر عقل یہی فیصلہ کرتی ہے کہ انگوٹھی کی حرکت ہاتھ کی حرکت کے سبب سے ہے اور اسی سے حاصل ہوئی۔ مگر ہاتھ کی حرکت انگوٹھی کی حرکت کے سبب سے نہیں۔

خیال رہے کہ متقدم اور متاخر کے انھیں پانچ قسموں میں منحصر ہونے کی ۷۴۴،
کوئی قطعی دلیل نہیں ملتی۔ بلکہ (تقدم اور تاخر کی) کل بحث انھیں (پانچ قسموں تک پہنچتی ہے

پھر یہ ساری قسمیں ایک (خاص) امر میں (باہم) مشترک ہیں یعنی تقدم اور تاخر میں جس معنی کا اعتبار کیا جاتا ہے وہ معنی متاخر میں بغیر متقدم کے نہ پائے جائیں (یعنی یہ معنی پہلے متقدم میں اور پھر متاخر میں پائے جائیں)۔

اگر یہ کہا جائے کہ علت کا تقدم معلول پر یا تو ان دونوں کی ماہیت کا ہوگا یا خود علت اور معلول ہونے کا یا ان دونوں امور کے مجموعے کا یعنی ماہیت کے ساتھ علت اور معلول ہونے کا اعتبار بھی ہوگا۔ مگر پہلا باطل ہے۔ کیونکہ ہاتھ کی حرکت کا جب اس حیثیت سے اعتبار کیا جائے کہ وہ ہاتھ کی حرکت ہے اور انگوٹھی کی حرکت کا بحیثیت انگوٹھی کی حرکت

کے اعتبار کیا جائے تو ان دونوں کے درمیان تقدم یا تاخیر یا معیت (ساتھ ہونا) نہیں ہوتی اس لیے کہ جب کسی ماہیت کا مطلقاً (من حیث ھی ھی) اعتبار کیا جاتا ہے تو وہ نہ مقدم ہوتی ہے نہ متاخر اور نہ مقارن جیسے تمھیں ماہیت کے باب میں معلوم ہو چکا ہے۔ (تقدم کی) دوسری قسم بھی باطل ہے۔ کیونکہ (کسی چیز کا دوسری چیز کی) علت ہونا اور معلول ہونا دو اضافی وصف ہیں تو (لامحالہ) یہ دونوں وجود میں ایک ساتھ ہوں گے لہذا (ان دونوں میں سے) ایک کا دوسرے پر تقدم محال ہے۔

اور یہ بات اس وقت بھی کہی جائے گی جب کہ (کسی چیز کو) موثر اور متاثر ہونے کے اعتبار سے متقدم قرار دیا جائے۔ کیونکہ یہ دونوں (موثر ہونا اور متاثر ہونا بھی) اضافی اوصاف ہیں۔ لہذا یہ دونوں ایک ساتھ ہوں گے اور جب ماہیت مطلق ماہیت ہونے کے لحاظ سے متقدم نہیں اور نہ وہ علت ہونے کی حیثیت سے مقدم ہو تو پھر اس مجموعے (یعنی مطلق ماہیت اور اس کا علت ہونا ان دو امور کے مجموعے کا) تقدم بھی ممتنع ہوگا۔

مگر (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ اس تقدم اور تاخر سے ہماری مراد اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ ان دونوں میں سے ایک کو اپنے وجود میں دوسرے کی احتیاج ہے اور وہ اُس پر موقوف ہے مگر یہ (جواب مشہور قول) کے مخالف کا سا ہے۔ اس لیے کہ وہ (یعنی حکما،) اس تقدم کو اس حالت کے سبب سے علت قرار دیکر کہتے ہیں کہ انگوٹھی کی حرکت جب انگلی کی حرکت کی محتاج ہے تو یہ ضروری ہوا کہ انگلی کی حرکت انگوٹھی کی حرکت پر مقدم ہو۔ اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ (حکماء کے خیال میں) تقدم اور تاخر دونوں حاجت کے معلول ہیں۔ مگر ہم نے تقدم اور تاخر کی تشریح کردی ہے کہ وہ خود (بھی) حاجت ہے اس جگہ میرے خیال میں بس یہی ہے

بارھویں فصل

کلی اور جزئی

کلیت (کلی ہونا) ایک اضافی وصف ہے جو ماہیتوں کو عارض ہوتا ہے۔ لہٰذا کلی سے کبھی تو اس وصف کا معروض مراد ہوتا ہے اور کبھی (کلی سے) محض یہی وصف مراد ہوتا ہے اور کبھی (کلی سے) ان دونوں اضافی وصف اور اسکا معروض یعنے کلیت اور معروض کلیت) کا مجموعہ مراد ہوتا ہے۔ یہاں (کلی سے) ہماری مراد خود یہی اضافی وصف ہے۔ اسی طرح حیثیت بھی ایک اضافی وصف ہے جو ان میں سے بعض ماہیتوں کو عارض ہے۔ اس لیے جنس سے کبھی اس وصف کا معروض مراد ہوتا ہے۔ جیسے حیوان۔ یا اس کے سوا کوئی اور امر اور کبھی (جنس سے) خود یہی اضافی وصف مراد ہوتا ہے اور کبھی ان دونوں امروں (یعنی اضافی وصف اور اس کے معروض) کا مجموعہ مراد ہوتا ہے۔ پہلے کو جنس طبعی دوسرے کو جنس منطقی اور تیسرے کو جنس عقلی کہتے ہیں۔ نوع۔ فصل۔ خاصہ اور عرض عام کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا۔

بارھویں فصل

جب تمھیں یہ معلوم ہوگیا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ وہ کلی جو اضافی معنی ہیں وہ (دراصل) ایک جنس ہے جس کے تحت (یہ) پانچ نوعین ہیں جنس[1] نوع[2]۔ فصل[3]۔ خاصہ[4] اور عرض[5] عام۔ مگر ان پانچ سے میری مراد ان اضافی اوصاف کے معروض نہیں اور نہ ان اضافی اوصاف اور ان کے معروضات کا مرکب مراد ہے۔ بلکہ (میری مراد) خود یہی اضافی اوصاف ہیں۔

پھر اس معنی کے لحاظ سے نوع اس جنس کے تحت شامل نہیں ہے جو اس معنی کے لحاظ سے (جنس) ہے بلکہ یہ دونوں (یعنی جنس اور نوع اس معنی کے لحاظ سے باہم) ایک دوسرے کے متباین ہیں۔ (اور ان کا یہ (باہمی) تباین ایسا ہے جیسے اُن دو خاصوں کا تباین جو ایک عام کے تحت داخل ہوں۔ کیونکہ محض حیثیت کا وصف محض نوعیت کے وصف پر صادق نہیں آتا اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ نوع جنس کے تحت شامل ہے تو اس سے یہ مراد نہیں ہوتی کہ نوعیت جنسیت کے تحت ہے بلکہ (اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ) نوعیت کا معروض جنسیت کے معروض کے تحت درج ہے۔ رہے محض نوعیت کے معنی تو وہ ایسی قسم نہیں ہے جو محض جنسیت کے معنی کے تحت داخل ہو بلکہ وہ ایک مباین قسم ہے۔ جس کا ایک متشارک بھی ہے جس کے سبب وہ ایک جنس کے یعنی کلیت کے تحت داخل ہے۔

پھر کلیت پر جنسیت کا حمل (ایک ایسا حمل ہے) جو ایک معروض (یعنی کلیت) کو عارض ہے اور جنسیت پر کلیت کا حمل (ایسا حمل ہے) جیسا متقوم کا حمل مقوم پر۔ یہ نہایت نازک اعتبارات ہیں۔ جن کا جتا دینا ضروری ہے ۴۴۹
کیونکہ ان کی ناواقفیت کے سبب سے بہت سی غلطیاں واقع ہوتی ہیں۔

اگر یہ سوال ہو کہ کلی بحیثیت کلی ہونے کے (یعنی مطلق کلی کا) خارج میں وجود ہے یا نہیں تو ہم اس کے جواب میں یہ کہیں گے کہ کلی سے مراد کبھی تو خود وہ طبیعت ہوتی ہے جس کو کلیت عارض ہوئی ہے اور کبھی اس سے طبیعت کا فقط کلی ہونا مراد ہوتا ہے۔ کیونکہ اس سے ایک ایسی صورت کا تعقل ہوتا ہے جو بہت سوں

برھویں فصل

اسی پر قیاس کر لو۔ یعنی (عدد کا) مبداء اور واسطہ تو پایا جائے مگر منتہی نہ پایا جائے
یا اس کے برعکس ہو۔ پھر یہ (بھی) محال ہے کہ عددوں میں دو مبداء ہوں
۴۵۰ اور بجز دو عددوں کے ان میں کا ایک عدد واسطہ نہو۔ اور منتہی کے متعلق
بھی یہی کہا جائے گا۔ رہے وسائط (یعنی وہ اعداد جو مبدا اور منتہی کے وسط
میں ہوں) تو ان کی کثرت کبھی جائز ہوتی ہے۔ مگر یہ سب کے سب واسطہ ہونے
میں ایک ہی چیز کی طرح ہوتے ہیں پھر کثیر کی کوئی ایسی حد نہیں ہوتی جس پر وہ
ٹھیر جائے۔ (یعنی کثرت کی کوئی حد نہیں ہوتی) پھر تو مبدائیت اور منتہائیت
اور توسط کا (کسی عدد کو) حاصل ہو جانا تام کی انتہا ہوئی (یعنی ان تینوں امور کا
کسی عدد کو حاصل ہو جانا ہی عدد کا کمال ہوا) اور کمتر عدد جس میں یہ امور پائے
جاتے ہیں وہ تین ہے۔

دوسری۔ مقداریں ہیں جن کو تام کہا جاتا ہے۔ جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ
فلاں تام القامۃ (یعنی فلاں شخص پورے قد کا جوان ہے) جب کہ یہ (مقدار) بھی
شمار کی گئی ہو۔ کیونکہ مقداریں بغیر اس تقدیر کے نہیں پہچانی جاسکتیں جس
(تقدیر) کے لیے تعدید (شمار) لازم ہے۔

تیسری۔ وہ کیفیتیں اور قوتیں ہیں جن کو تام کہا جاتا ہے۔ جیسے یوں
کہا جائے کہ وہ اس طرح تام القوت (یعنی پوری قوت والا) اور تام الحسن
(یعنی کامل حسن والا اور تام الحنہ (یعنی) پوری تنگی والا ہے۔

چوتھے تام سے حکماء کی مراد یہ ہوتی ہے کہ کسی چیز کے
تمام کمالات اس کو بالفعل حاصل ہوں اور اس میں بعض دفعہ
وہ یہ شرط بھی لگا دیتے ہیں کہ اس (یعنی تام اور کامل) کا وجود
اور اس کے وجود کے کمالات اس کو کسی غیر سے نہ حاصل ہوں بلکہ خود اسی کی
طرف سے ہوں لہذا کوئی چیز اگر اس طرح کی ہو پھر (اس کے ساتھ) وہ اپنے
غیر کے کمالات کا مبداء بھی ہو تو وہ ایسا تام ہے جو تمام کے اوپر ہے۔ کیونکہ اس کا
وجود خود اسی سے ہے اور مزید یہ کہ اس کے غیر کا وجود (بھی) اسی سے ہے۔
مگر واجب الوجود کے سوا کوئی اور چیز اس طرح کی عالم وجود میں نہیں ہے۔ پھر تو

تیرھویں فصل

وہ تام جو تمام کے اوپر ہے وہی یکتا ہے۔ واجب الوجود ہے۔ رہے عقول تو وہ پہلی تفسیر (یعنی وہ تمام باتیں جو کسی چیز کو حاصل ہونی چاہئیں سب حاصل ہوں) کے بموجب تام ہیں اور دوسری تفسیر کے بموجب غیر تام کیونکہ ممکنات اپنی ذاتوں کی حد میں معدوم ہوتے ہیں۔

رہا وہ جو تمام سے کمتر ہے اس کی دو قسمیں ہیں جن میں سے ایک مکتفی ہے۔ جس کو وہ (صلاحیت) دی گئی ہے کہ اس کی بدولت وہ کمالات حاصل کرلنے کی (غیر معمولی) قدرت رکھتا ہے۔ جیسے آسمانوں کا نفس ناطقہ ہے جو ہمیشہ کمالات حاصل کرتا رہتا ہے اور اس کے کمالات بالکلیہ (یعنی پورے کے پورے) بالفعل حاصل نہیں ہوتے جیسے اس کو آگے اپنے محل پر معلوم کروگے۔

(تمام سے کمتر کی) دوسری قسم ناقص ہے۔ یعنی ناقص وہ ہے جو دوسرے کا (ایسا) محتاج ہو کہ وہ (دوسرا) اس کو کمال کا افادہ کرے۔ جیسے وہ چیزیں جو (معرض) کون وفساد میں ہیں۔

چودھویں فصل

کل۔ جمیع اور تمام کا باہمی فرق

یہ تینوں الفاظ (کل[1]۔ جمیع[2]۔ تمام[3]) بہ لحاظِ دلالت ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں۔ مگر تمام کے لیے یہ شرط نہیں کہ اس کا تکثر بالقوہ یا بالفعل (اپنے افراد کا) احاطہ بھی کرلے۔ جیسے باری تعالیٰ کا تام ہونا۔ مگر مقدورات (اندازہ کیجانے والی چیزوں) اور معدودات (شمار کی جانے والی چیزوں) میں تمام و کل موضوع میں متحد ہوتے ہیں اور (تمام اور کل کے درمیان) فرق یہ ہے کہ اگر اس کو کثرت اور وحدت موجودۂ محصورہ کے لحاظ سے قیاس کرو تو وہ کل ہے اور اگر اس لحاظ سے اس کو قیاس کیا جائے کہ اس سے کوئی خارج باقی نہیں رہا تو یہ تمام ہے۔

451

پندرھویں فصل

کل اور کلی کا فرق

یہ سات وجوہ سے ہے

پہلی۔ کل بحیثیت کل ہونے کے خارج میں موجود ہوتا ہے۔ مگر کلی کا وجود ذہن کے سوا (خارج میں) نہیں ہوتا۔

دوسری۔ کل کا شمار اس کے اجزاء سے ہوتا ہے مگر کلی اپنے جزئیات سے نہیں شمار کی جاتی۔

تیسری۔ کلی جزئی کی مقوم ہوتی ہے مگر کل کا تقوم (اپنے) جزء سے ہوتا ہے۔

چوتھی۔ کل کی طبیعت خود جزء نہیں ہوتی۔ مگر کلی کی طبیعت بعینہ جزئیت ہو جاتی ہے جیسے (مطلق) انسان کہ جب یہ (یعنی معین و مشخص) انسان ہو جاتا ہے۔

پانچویں۔ کل اپنے ہر جزء کا تنہا کل نہیں ہوتا مگر کلی ہر جزئی کی تنہا کلی ہوتی ہے۔ کیونکہ انسان ایک شخص پر (بھی) محمول ہوتا ہے۔

چھٹی۔ کل کے اجزاء متناہی ہوتے ہیں مگر کلی کی جزئیات غیر متناہی

پندرھویں فصل

ہوتی ہیں۔

ساتویں۔ کل کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے اجزاء ایک ساتھ حاضر ہوں مگر کلی اپنے تمام جزئیات کے حاضر ہونے کی محتاج نہیں ہوتی۔

دوسرا باب

بقیہ مقولات

اس میں پانچ فصلیں ہیں

پہلی فصل

این

اس میں چھ مباحث ہیں

پہلی بحث۔ اس کی حقیقت کے متعلق یعنی (این) سے کسی چیز کا اپنے مکان میں حاصل ہو جانا مراد ہے۔ مگر بعض لوگوں کا یہ ادعاء ہے کہ این سے کسی چیز کی وہ نسبت مراد نہیں جو (اس چیز کی) اس کے مکان کی طرف ہے۔ بلکہ

پہلی فصل ۴۵۲

ایک ایسا امر یا ہئیت (این سے مراد) ہے جو (اس چیز کے) مکان کی طرف نسبت سے پورا ہوتا ہے۔ مگر یہ (ادعا) کمزور ہے اول تو اس لیے کہ یہ امر اور ہئیت یا تو نسبتی امر ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر یہ نسبتی امر نہ ہو تو۔ جہاں ہم نے مقولات کی تعداد کا حصر بیان کیا ہے۔ وہاں بیان کر دیا ہے کہ جو اعراض نسبتی نہ ہوں تو یہ (دو حال سے خالی نہیں) وہ یا تو کیفیتیں ہوں گی یا مقداریں لہٰذا (اس کے بموجب) یہ لازم آئے گا کہ این (بھی) یا تو کم ہو۔ یا کیف ہو۔ مگر یہ باطل ہے۔ (کیونکہ این این نہیں رہا بلکہ کم یا کیف ہو گیا) اور اگر وہ (یعنے وہ امر یا ہئیت جو کسی چیز کے مکان کی طرف نسبت سے پوری ہوتی ہے) نسبتی امر ہو تو یہ نسبت کسی دوسری چیز کی طرف نہ ہوگی بلکہ یہ وہی نسبت ہوگی جو اس مکان کی طرف ہے جس میں (کوئی چیز) حاصل ہوئی ہے۔ اور یہی (ثابت کرنا) مطلوب ہے۔

دوسرے اس لیے کہ (کسی چیز کے) مکان میں حاصل ہونے کی نسبت تو ایک ایسا امر ہے جو معلوم ہے۔ لہٰذا جس شخص کو (اس کے سوا) کسی اور امر کا ادعا ہے۔ اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے اس (دوسرے امر کے) تصور کا افادہ کرے۔ پھر اس کے ثبوت پر دلیل قائم کرے۔

دوسری بحث۔ یہ ہے کہ (کسی چیز کا) مکان میں ہونا (اس چیز کا) خارج میں ہونا نہیں جو وجود ہے۔ جس کے دو وجوہ ہیں۔ پہلی یہ کہ وجود ایک ایسا وصف ہے جو تمام موجودات میں مشترک ہے جیسا ہم بیان کر چکے ہیں اس لیے (کسی چیز کا) مکان میں ہونا ہی اگر وجود کی حقیقت ہو تو سارے موجودات مکان میں ہونگے۔ اور چونکہ ایسا نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ وجود کا مفہوم مکان میں ہونے کے مفہوم سے جدا ہے۔

دوسری وجہ وہ کہتے ہیں کہ اگر (کسی چیز کا) مکان میں ہونا ہی وجود ہو تو اس کا زمانے میں ہونا بھی ایسا ہی ہوگا۔ پھر یہ دونوں ایک ہی چیز یعنی (ان کا) ایک ہی وجود ہوگا۔ جو کبھی زمانے کی طرف منسوب اور کبھی مکان کی طرف منسوب ہوگا۔ یا دو وجود ہوں گے جو ان دونوں (یعنی زمان و مکان) کی طرف جدا جدا منسوب ہیں۔ ان دونوں کا ایک ہی وجود ہونا تو جائز نہیں کیونکہ ان

پہلی فصل

دونوں میں سے ہر ایک (علیحدہ علیحدہ) مقولہ ہے۔ اگر ہم ان دونوں کو ایسا وجود قرار دیں جو بلحاظ عدد ایک ہے تو یہ دونوں ایک مقولہ ہو جائیں گے دو مقولے نہ رہیں گے۔ مگر کمزور طریقے پر یہ قرار دیا جائے کہ وجود ان دونوں کے مفہوم میں داخل ہے۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے نفس وجود پر ایک زائد امر ہے۔ اور نسبتی کے معنی یہی ہیں۔ لہذا وجود ان دونوں کی جنس ہوگا تو وہ ان کے سوا ایک مقولہ ہو جائے گا۔ جس کو ہم باطل کر چکے ہیں اور اگر یہ دونوں (یعنی زمان میں ہونا اور مکان میں ہونا) دو الگ الگ وجود ہوں تو لازم آئے گا کہ ایک ہی چیز کے بہت سے وجود ہو جائیں۔ پھر اس پر انھوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ اس پر مبنی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک یعنی مکان میں ہونا اور زمان میں ہونا جنسی معنی ہیں۔ لہذا وجود اگر ان دونوں کی حقیقت میں داخل ہو تو وجود کا جنس ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ غیر مسلم ہے۔
لہذا یہ دونوں یقیناً جنس نہیں بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک خود وجود ۴۵۳
ہے جس کو مضاف الیہ کی طرف اضافت عارض ہوئی ہے لہذا ایک ہی وجود بعینہٖ کبھی مکان کی طرف منسوب ہوگا اور کبھی زمان کی طرف۔ اور یہ نسبت اس سے اس طرح نہیں ملے گی جیسے فصول مقومہ اجناس کی طبائع سے ملتی ہیں۔ بلکہ (یہ نسبت اس طرح ملے گی) جس طرح عوارض (اپنے معروضات سے) ملتے ہیں۔ پھر تو جس وجود کو مکان کی طرف نسبت عارض ہوئی ہے اسی کو زمانے کی طرف (بھی) نسبت عارض ہوئی۔ لہذا ایک چیز کے لیے بہت سے وجودوں کا ہونا لازم نہ آئے گا۔ مگر اس طرح کی بحثیں مجھے پسند نہیں کیونکہ متمکن کا بھی بذات خود کوئی وجود ہے اور (اس کے علاوہ) اس (متمکن) کی مکان کی طرف بھی ایک نسبت ہے۔ اور اس (متمکن) کے وجود کا مفہوم اس کے مکان اور زمان میں ہونے کے مفہوم سے جدا ہے۔ رہا یہ امر جس کے متعلق ان کو یہ اختلاف ہے کہ آیا خود بھی خارجی وجود ہے یا نہیں۔ تو اس سے اگر ان کی مراد وہی نسبت ہے (جو متمکن کی مکان اور زمان کی طرف ہے) تو ہم اس کی مغائرت کو بیان کر چکے ہیں اور اگر اس سے ان کی مراد کوئی

پہلی فصل
اور امر ہے تو ان کا فرض ہے کہ (پہلے) قول شارح سے اس کی حقیقت کا افادہ کریں۔ پھر یہ ثابت کریں کہ وہ (امر متمکن کی) ذات پر زائد ہے یا نہیں مگر اس سے پہلے یہ ایسا خبط ہے جو کسی ذی علم کے غور کے قابل نہیں۔

تیسری بحث۔ این کی تقسیم سے متعلق ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ کوئی این (مکان) حقیقی اول ہوتا ہے۔ یعنی کسی چیز کا اپنے اس خاص مکان میں ہونا جس کے ساتھ کوئی دوسرا اس مکان میں نہ سما سکے جیسے پانی کا صراحی میں ہونا اور کوئی این غیر حقیقی ہوتا ہے۔ جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص گھر میں ہے۔ حالانکہ یہ معلوم ہے کہ سارا مکان اس سے اس طرح پُر نہیں ہو جاتا کہ اس (شخص) کی تمام جانبوں کی سطح ظاہر کو چھونے لگے اور اس (مکان) سے زیادہ دور ہے دار بلکہ شہر بلکہ اقلیم بلکہ معمورۂ زمین بلکہ (پورا) عالم ہے۔ دوسرے یہ کہ کوئی این جنسی ہوتا ہے یعنی مکان میں ہونا اور کوئی (این) نوعی جیسے ہوا یا پانی میں ہونا یا اوپر یا نیچے ہونا۔ اور کوئی این شخصی ہوتا ہے جیسے اس شخص کا اس وقت اپنے حقیقی مکان میں ہونا۔

چوتھی بحث۔ اس قول کے باطل ہونے سے متعلق ہے جس نے یہ کہا ہے
۴۵۴ کہ ہر این شخصی کے لیے حقیقی مکان میں ایک علت ہے اور وہ ایسی صفت ہے جو متمکن کے ساتھ قائم ہے۔ مگر یہ (قول) باطل ہے۔ اس لیے کہ جس وقت متمکن اپنے حقیقی اور معین مکان میں نہ ہو تو اس وقت اس صفت کا متمکن کے لیے حصول ممکن ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر یہ ممکن ہو تو یہ صفت اس معین اور حقیقی مکان میں اس شخصی حصول کی علت نہیں ہوئی۔ جیسا تمھیں آگے معلوم ہوگا کہ علت اپنے معلول سے جدا نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ متمکن میں ممکن نہ ہو تو اس وقت اس صفت کا اس متمکن میں حاصل ہونا اس متمکن کے اس معین مکان میں حاصل ہونے پر موقوف ہوگا۔ لہذا اس (متمکن) کا اس معین مکان میں حاصل ہونا اگر اس صفت کے حاصل ہونے پر موقوف ہو تو دور لازم آیا جو محال ہے۔

پانچویں بحث۔ یہ ہے کہ این کو تضاد عارض ہوتا ہے۔ بے شبہ اس مکان میں ہونا جو محیط کے پاس ہے اس مکان میں ہونے کے مقابل ہے جو مرکز کے

پہلی فصل

پاس ہے۔ کیونکہ یہ دونوں ایسے وجودی امر ہیں جو جمع نہیں ہوتے۔ مگر ایک موضوع پر ایک کے بعد ایک (وارد) ہوتے ہیں۔ اور دونوں کے درمیان انتہائی خلاف ہے۔

چھٹی بحث۔ اس (این) کے شدت ونقص قبول کرلنے کی کیفیت کے متعلق ہے واضح ہو کہ این اپنی حقیقت میں شدت ونقص قبول نہیں کرتا۔ کیونکہ یہ محال ہے کہ ایک جسم کا اپنے مکان میں حاصل ہونا دوسرے جسم کے اس (مکان) میں حاصل ہونے سے زیادہ شدید ہو اس لیے کہ مکان میں حاصل ہونے کا مفہوم تفاوت قبول نہیں کرتا بلکہ وہ اپنی طبعیت نوعیہ میں شدید تر ہونا قبول کرتا ہے۔ کیونکہ دو دو (چیزیں) جو اوپر ہیں اور ان میں سے ایک فوقانی یعنی محیط سے قریب تر ہے تو اس کی فوقیت (اس) دوسرے سے (جو محیط سے نسبتاً دور ہے) شدید تر ہے اس سے یہ ظاہر ہو جائے گا کہ شدید تر اور ناقص تر ہونا خود این سے ہرگز (راست) متعلق نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کا تعلق اس اضافت سے ہوتا ہے جو اس (این) کو عارض ہوئی ہے یعنی اس کا اوپر ہونا یا نیچے ہونا۔

دوسری فصل

متیٰ

اس (یعنی متیٰ) سے کسی چیز کا زمانہ یا طرف زمانہ (یعنی آن) میں ہونا مراد ہوتا ہے۔ کیونکہ اکثر چیزیں زمانوں کے اطراف (یعنی آنات) میں تو واقع ہوتی ہیں۔ مگر زمانوں میں واقع نہیں ہوتیں۔ حالانکہ ان کی نسبت (بھی) متیٰ (کب) کا سوال ہوتا ہے (یعنی جو چیز زمانے میں نہیں ہوتی بلکہ آن میں ہوتی ہے اس کی نسبت بھی یہی سوال ہوتا ہے کہ وہ کب ہوئی) پھر اس میں سے بھی کوئی حقیقی زمانہ ہے اور یہ (یعنی حقیقی زمانہ) وہ ہے جو کسی چیز کے ہونے کا مطابق ہو اور اس سے فاضل نہ ہو اور کوئی زمانہ غیر حقیقی ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسا ہم نے این کے متعلق بیان کیا ہے۔ اور ان دونوں
امروں میں یہ فرق ہے کہ حقیقی اور واحد زمانے میں بہت سے مشترک ہیں۔ مگر ایک حقیقی ۴۵۵
مکان میں بہت سے مشترک نہیں ہوتے بلکہ جسطرح ہر شخص کا ایک (ایسا) این ہوتا ہے جو اسی سے مخصوص ہے اسی طرح ہر ایک حادث کا ایک متیٰ (یعنی وقت حدوث) ہے جو اسی سے مخصوص ہے اور اس میں اور اسکے غیر میں مشترک نہیں ہے۔

تیسری فصل

وضع

وضع وہ ہیئت ہے جو جسم کے بعض اجزاء کی بعض کی طرف ایسی نسبت کے سبب سے حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے اجزاء بہ لحاظِ جہات موازات (مقابل ہونا) اور انحراف میں (ایک دوسرے سے) مختلف ہوتے ہیں۔ جیسے کھڑا ہونا۔ بیٹھنا۔ چت لیٹنا۔ اور اوندھا ہونا۔ تشکل کے باب میں ہم اس کی تحقیق بیان کر چکے ہیں۔ جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

واضح ہو کہ وضع کا لفظ اور معنی پر بھی کہا جاتا ہے۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ کسی چیز کا مشارٌ الیہ ہونا۔ اس معنی کے لحاظ سے نقطہ بھی وضع والا ہے مگر وحدت وضع والی نہیں۔ دوسرے کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کی طرف اشارہ ہوسکے کہ وہ جہاں ہو اس سے اس کا اتصال ثانوی ہو۔ یہ وہی بات ہے جو ہم نے کم کے باب میں بیان کر دی ہے۔ اور (یہ بھی) ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ وضع جو کمیات سے مخصوص ہے وہ اس وضع سے منقول ہے جو مقولے سے مخصوص ہے۔

خیال رہے کہ وضع ان (امور) میں سے ہے جن میں تضاد واقع ہوتا ہے

تیسری فصل

کیونکہ انسان کی یہ وضع کہ اس کے دونوں پاؤں زمین پر اور سر ہوا میں ہو اس وضع کے متضاد ہے جو اس کے برعکس ہو (یعنی سر نیچے اور پاؤں اوپر ہوں) پھر یہ دونوں ایسے وجودی معنی ہیں جو ایک موضوع پر یکے بعد دیگرے تو واقع ہوتے ہیں مگر اس (موضوع) میں ایک ہی وقت دونوں (معنی) جمع نہیں ہوتے اور ان دونوں (معنی) کے درمیان انتہائی خلاف ہے۔ اور یہ (یعنی وضع) شدید تر اور ضعیف تر ہونے کے بھی قابل ہے۔ کیونکہ ایک چیز کبھی دوسری کی الٹی بھی ہوتی ہے۔ رہا اس (یعنی وضع) کے متعلق یہ کلام کہ اس (وضع) کا وجود کس قسم کا ہے تو ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ وضع چونکہ اعضاء کے ساتھ قائم ہے اس لیے وہ اگر وجودی امر ہو تو ایک ہی عرض کا بہت سے امور کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اس عرض سے پہلے تمام اعضاء کی اس (وضع) کے اعتبار سے ایک وحدت ہے اور اس کے متعلق بھی وہی بحث ہوگی جیسی ہم نے عدد کے عرض ہونے کے متعلق کی ہے۔

۴۵۶

چوتھی فصل

مِلک

ملک سے مراد جسم کی وہ نسبت ہے جو اس (پورے) جسم یا لبعض (جسم) کی حاضر کی طرف ہو۔ اور اس کے منتقل ہونے سے یہ (نسبت بھی) منتقل ہو جائے جیسے ہتھیار لگانا۔ قمیص پہننا۔ جوتا پہننا۔ انگوٹھی پہننا پھر اس (ملک) میں بھی کوئی جزئی ہوتی ہے۔ جیسے اس ہتھیار کا باندھنا اور کوئی (ملک) کلی ہوتی ہے۔ جیسے (مطلق) ہتھیار کا لگانا اور کوئی ملک ذاتی ہوتی ہے۔ جیسے بلی کی وہ حالت جب کہ وہ بال پھلاتی ہے اور کوئی ملک عرضی ہوتی ہے۔ جیسے انسان کی وہ حالت جبکہ وہ قمیص پہن لے۔

پانچویں فصل

ان یفعل اوران ینفعل

ان یفعل سے مراد کسی چیز کا دوسرے پر ایسا اثر ڈالنا ہے جس (اثر) کی ذات کو قرار نہو۔ یعنی جب تک وہ (موثر) اثر کرتا رہتا ہے تو اس کی یہ حالت ان یفعل ہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسے گرم کرنا جب تک وہ گرم کرتا رہتا ہے۔ اور کاٹنا جب تک وہ کاٹتا رہتا ہے۔ اور ان ینفعل کسی چیز کا وہ تاثر (اثر قبول کرنا) ہے جو دوسرے سے ہوتا ہے جب تک کہ وہ اثر قبول کررہی ہے۔ (یعنی جب تک کوئی چیز اپنے غیر سے متاثر ہوتی رہتی ہے تو اس کی اس اثر قبول کرنے کی حالت کو ان ینفعل کہا جاتا ہے)۔ جیسے گرم ہونا ٹھنڈا ہونا قطع ہوجانا۔

فعل اور انفعال کو چھوڑ کر ان دونوں (یعنی تاثیر اور تاثر یعنی اثر اندازی اور اثر پذیری) کے لیے ان یفعل ان ینفعل اس لیے اختیار کیا گیا کہ فعل وانفعال کا اطلاق کبھی اس مکمل حاصل کے لیے بھی ہوتا ہے کہ جس سے حرکت منقطع ہو گئی ہو۔ جیسے کسی چیز کو کاٹیں اور اس کی حرکت منقطع ہو جائے تو یہ کہا جاتا ہے کہ اس چیز کا اس سے انقطاع ہوا۔ اور اسی طرح (یہ بھی) کہا جاتا

پانچویں فصل

ہے کہ اس کپڑے میں احتراق ہے جب وہ (احتراق) اس (کپڑے) میں قائم اور حاصل ہو اور کبھی یہ دونوں (یعنی فعل و انفعال) اس وقت کہے جاتے ہیں جبکہ وہ کاٹ رہا ہو اور یہ جل رہا ہو۔

کبھی ان دونوں مقولوں کو تضاد عارض ہوتا ہے کیونکہ سفید ہونا سیاہ ہونے کی ضد ہے جیسے سفیدی سیاہی کی ضد ہے اور ان دونوں کو شدید ہونا اور ناقص ہونا بھی عارض ہوتا ہے کیونکہ جو اسوداد (سیاہ ہوتا جانا) سلوک ہے اس میں کوئی ایسا ہوگا جو بہ نسبت دوسرے اسوداد کے اس اسوداد سے قریب تر ہوگا جو سلوک کی غایت ہے۔ اس لیے کوئی ان میں سے اس غایت کی طرف پہنچنے میں دوسرے (اسوداد) سے تیز تر ہوگا اور یہ شدت و نقص سواد کی طرف نہیں قیاس کیے گئے بلکہ (اس کو) اس اسوداد کی طرف (قیاس کیا گیا ہے) جس سے مراد سواد کی طرف حرکت ہے اور بے شبہہ سواد کی طرف جانا سواد کا مغائر ہے انھوں (فلاسفہ) نے ان دونوں مقولوں کے متعلق جو کچھ کہا ہے اس کا خلاصہ بس یہی ہے۔

مگر میرے خیال میں یہ محال ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز میں اثر کرنا ایک ایسا ثبوتی وصف ہو جو اس موثر اور اثر دونوں کی ذات پر زائد ہو، اور اسی طرح ایک چیز کا دوسری چیز سے اثر قبول کرنا یہ ہے کہ ایک چیز میں

۴۵۷ دوسری چیز کی قابلیت ہو۔ (مگر) اس (قابلیت) کا ایسا ثبوتی وصف ہونا محال ہے جو قابل اور مقبول دونوں کی ذات پر زائد ہو۔ لہٰذا ہم اس کو پہلے تاثیر کے متعلق بیان کر دیتے ہیں۔ ہم کہیں گے کہ ایک چیز کی دوسری چیز میں تاثیر اگر ثبوتی امر ہو تو ان امور کے منجملہ ہوگی جو خود مستقل نہیں ہوتے بلکہ ان کے وجود کے لیے دوسرا موثر درکار ہے تو اس موثر کی اس تاثیر میں تاثیر ایک ایسا امر ہوگی جو اس پر زائد اور تسلسل کی طرف لے جانے والا ہے جو محال ہے۔ اور اگر اس کا محال ہونا بھی فرض کریں تب بھی برہان کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں جب کہ ہر موثر اور اثر کے درمیان واسطہ وہی تاثیر ہو یہاں تک کہ اگر غیر متناہی امور یہاں فرض کیے جائیں

صحت نامہ

مباحث مشرقیہ

جلد اول

حصۂ اول

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۸	۲	شناکلث	شناکلت
۲۱	۲	متترک	مشترک
۲۵	۳	وجو	وجود
۵۰	۹	ایحاب	ایجاب
۶۸	۲	ماہیتول	ماہینول
۶۹	۳	موضوع	مجعول
۸۹	۸	الیہ	عالیہ
۱۲۱	۱۲	تقریق	تفریق
۱۳۹	۱۳	اوداگر	اور اگر
۱۶۰	۱۹	استتراک	اشتراک
۱۶۶	۲	ہیں	ہیں
۱۹۳	۶	اینی	اپنی
۲۱۴	۲	جادث	حادث
۲۲۴	۲	(الواع)	(انواع)
۲۶۳	۱۸	سطقاً	منطقاً
۲۶۷	۱۰	تستخی	تسنخن
۳۵۳	۱۸	فنکی	شکی
۴۰۴	۲	احترار	احتراز
۵۸۰	۲۰	بول	معلول
۷۴۷	۳	و	تو
۷۵۲	۱۷	الخز	الخیر